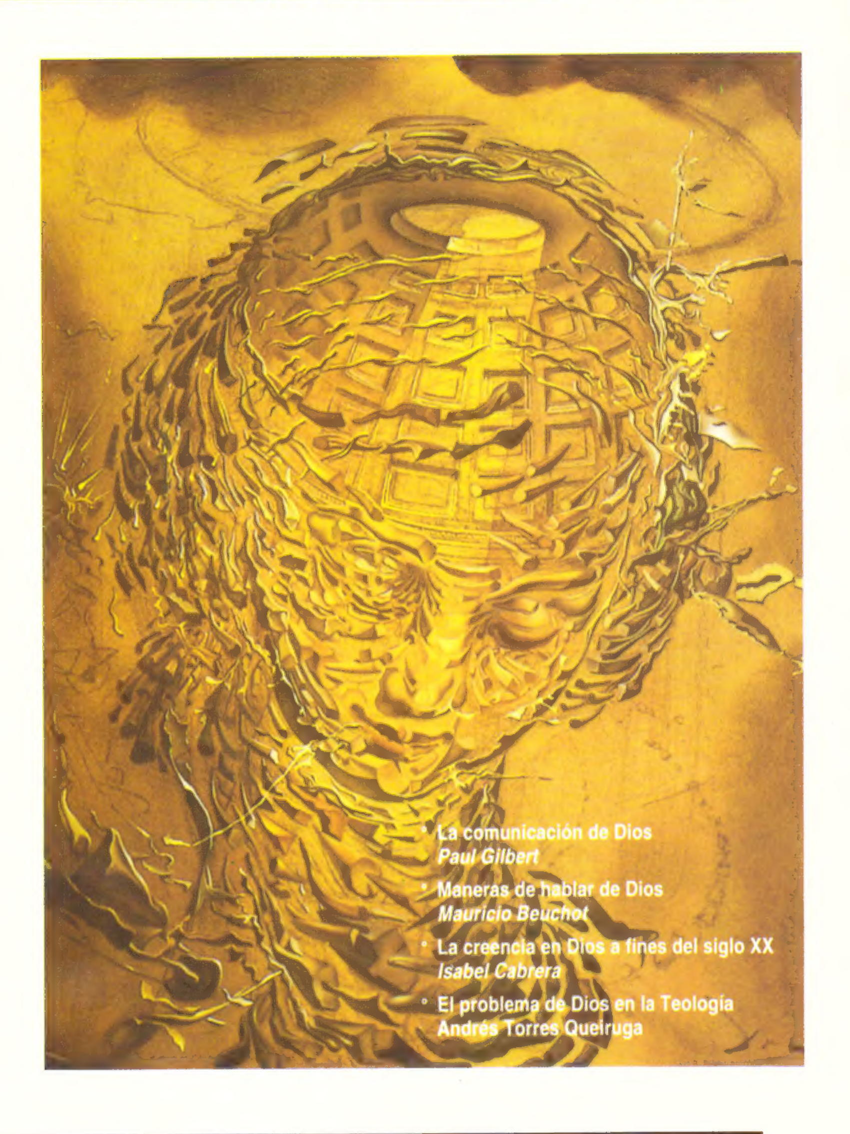
ISSN 1405-4752

# Intersticios

## FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

DIOS: REVELACIÓN, IDEAS E IMÁGENES




Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
de la Universidad Intercontinental. Año 6/No.13/2000

ISSN 1405-4752

# Intersticios

## FILOSOFIA/ARTE/RELIGION




Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
de la Universidad Intercontinental. Año 6/No.13/2000




es una publicación semestral de la Universidad Intercontinental.

Los artículos presentados en esta publicación son responsabilidad exclusiva de sus autores.

*Precio por ejemplar:* $45.00 m.n.
*Suscripción anual (2 números):* $90.00 m.n.

*Correspondencia y suscripciones:*
Universidad Intercontinental
Escuela de Filosofía
Insurgentes Sur 4303, C.P. 14000, México, D.F.
Tel. 5573 8544 ext. 1101 Fax 5665 1543



*Impresión:*
Editorial Ducere, S.A. de C.V.
Rosa Esmeralda núm. 3 bis, Col. Molino de Rosas
C.P. 01470 Tel. 5680 22 35

La edición consta de 500 ejemplares.

*Ilustración de la portada:*
*Cabeza rafaelesca estallando,*
Salvador Dalí, 1951.

*Ilustraciones*: Leonel Maciel

*Tipografía y diseño*: Manuel Brito A.

# ÍNDICE

"El pudor, habíamos dicho, tiene que ver con un vaciamiento. Lo que se pone en cuestión es la plenitud [...] Tenemos en este cuadro un dato inicial: la idea de un «exceso», un demasiado lleno, hipertrofia de la plenitud, ocupación del espacio, absorción de los **intersticios**, la idea de un bloque saturado. ¿No se parece cada vez más a esto la realidad en que vivimos? Pero, entonces, ¿no se van pareciendo cada vez más a esto el sentido y el valor que damos a nuestra identidad? Introducimos así un segundo trazo en el cuadro: *para estar en una situación como ésta* es necesario rebajar el exceso, abrir **intersticios**, crear zonas de nada y vacío [...] ¿Dónde está el punto decisivo y paradójico? En el hecho de que una disminución esté en condiciones de producir sentido en un horizonte que tiende a la hipertrofia de sentido y, por consiguiente, a la insensatez. En el hecho de que sea necesario desmantelar la plenitud de nuestra subjetividad, producir en nosotros zonas de vacío, de silencio, de sombra, de extrañeza: o de forma más precisa, estar de nuevo en condiciones de reconocerla."

Pier Aldo Rovatti

## PRESENTACIÓN

*Desde las tres vertientes que integran el perfil teórico de nuestra Escuela (filosofía de la cultura, hermenéutica filosófica y pensamiento de inspiración cristiana), el tema de Dios hace resonar de inmediato las diferentes matrices de tradición y estrategias interpretativas que —a finales del siglo XX y comienzos del XXI— no pueden menos que conducirlo —entre otros— al complejo problema de la interreligiosidad.*

El desencanto del desencanto se expresa también, hoy *en día, como el retorno de la religión: como el renacimiento filosófico de una racionalidad teológica difícil de disociar del tema hermenéutico de la cultura y del tema, también cultural, de la hermenéutica, cuya impronta cristiano-humanista —a decir de Gadamer— nos da mucho qué pensar, justo ahora cuando las otras grandes culturas y religiones que no pertenecen a la tradición cristiana "empiezan a trabarse con nosotros en una primera y morosa conversación" —la misma que, como la historia conversacional de la humanidad que somos, se entabla "entre la humanidad atea y las religiones". Y es que el desencantamiento del mundo no es ley histórica: lo que la razón ilustrada ha revelado ha sido, más bien, y en el límite, que "la tendencia objetivadora de la conciencia (y no sólo la de la moderna ciencia) debe ser compensada con la experiencia mítica" —con la experiencia mítica de todos los pueblos, para que así se produzca "una nueva luz no sólo sobre la verdad salvadora del cristianismo".*

*Así como el mito ha sido y sigue siendo respuesta, así la razón es "mucho más racional" cuando reconoce*

*y responde a lo que le acaece y rebasa —y neutraliza toda pretensión de verdad absoluta e ilustración total. En estos términos, entonces, se entretejen, para el retorno, ahora, del "dios liminal" (Ortiz-Osés), el derrumbamiento de las trabas filosóficas del marxismo y positivismo, la conjunción postcrítica de simbolismo y reflexión o palabra y silencio, y el temple hermenéutico de respuesta al signo de los tiempos —que bien interpela a los autores de los siguientes textos de respuesta al* sentido *¿cómo "máxima representación filosófica de Dios"? (Ortiz-Osés).*

*José Luis Calderón C.*

# I. DIOS: REVELACIÓN, IDEAS E IMÁGENES

# LA COMUNICACIÓN DE DIOS

*Paul Gilbert**

*"Dios que se comunica", tal es el título del cuarto apartado de esta reflexión del profesor Gilbert. Pero, ¿cómo es posible esta comunicación de Dios en un mundo que ha eclipsado al mismo Dios y a su concepto?*

*La respuesta del autor es breve pero compleja. Después de analizar la problemática cultural que ha provocado el "eclipse de Dios" y de analizar conceptos clave como "comunicación", "información", "emanación", "participación", como ejes para comprender lo que sea la "comunicación de Dios", el profesor Gilbert postula que tal comunicación puede percibirse con ciertos* a priori *existenciales, sobre todo el pensamiento y la actitud ética que desencadena la recepción de la Palabra.*

Nuestra Semana de Filosofía y de Teología trata El *Problema de Dios en la filosofía de la segunda mitad del siglo veinte*. Mi ponencia se concentrará sobre el tema de *La comunicación de Dios*. Tomaré un punto de vista estrictamente filosófico; el punto de vista teológico será presentado luego. Mi recorrido tendrá cuatro etapas. Primero, situaré la pregunta del "problema de Dios" en el contexto histórico del siglo pasado, considerando su principio (cuyo principal problema es el del empirismo) y su fin (la globalización); descubriremos así la puesta en juego del tema que anima nuestra reflexión de hoy. Segundo, distinguiré entre la comunicación y la información, insistiendo sobre los aspectos dinámicos e intersubjetivos que pertenecen a la primera, pero que se ven menos en la segunda. Tercero, para precisar el rasgo dinámico de la comunicación, explicaré su articulación con la ayuda de las categorías filosóficas de «emanación» y de «participación». En la cuarta etapa, abriré el

* Universidad Gregoriana.

discurso en dirección de la reflexión teológica sobre la comunicación de Dios.

### 1. Empirismo de ayer y globalización de hoy

¿Es correcto decir que Dios ha sido un problema para la filosofía desde el año 1950 a la fecha? Mi idea es que así es sólo hacia el principio del siglo, pero no hacia el final. Es importante considerar por qué las discusiones que acompañaron las tesis del empirismo, en el principio del siglo veinte, no toman hoy un significado importante, a no ser en el mundo anglosajón. El empirismo puro, irradiante en Francia, Alemania, Italia, y obviamente en Inglaterra, en el periodo que va de los años 10 a los 30, ha sido ampliamente sobrepasado. Además, hoy se discute sobre las posibilidades que ofrece, por ejemplo, el misticismo de Wittgenstein, un amigo de Russell, que tenía tesis muy cercanas y a la vez alejadas de las de Carnap. El empirismo quería hacer del hombre un problema que las ciencias tenían que explicar. Pero hoy esta postura no tiene más autoridad.

Con Ricoeur, se puede distinguir entre una hermenéutica reductiva y una hermenéutica instaurativa. La hermenéutica es el arte de interpretar. También las ciencias tienen hoy que ser entendidas como interpretaciones de la realidad. Ha pasado el tiempo en que se hablaba de una ciencia absolutamente objetiva. El psicoanálisis de Freud, en la primera mitad del siglo veinte, se presentaba a menudo como una hermenéutica reductiva de la religión, porque la explicaba reduciéndola a los fenómenos de las pasiones que, se decía, se pueden explicar con el solo modelo de la física y de la causalidad eficiente, casi como una materia mecánica. Hoy mantienen todavía esta interpretación sólo aquellos ámbitos científicos que, sin escuchar las razones presentadas por otros ámbitos, deciden quedarse en los *a priori* de la posición mecanicista para explicar a la religión. Ahora bien, en esta interpretación no se toman en cuenta los matices propuestos por las búsquedas psicológicas más recientes, y en la decisión de quedarse con las razones físicas y sin una hermenéutica de los movimientos del alma, esto mismo es la manifestación de una decisión que no pertenece al propio orden de la física.

Por otro lado, desde Dilthey tenemos que distinguir entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre. El empirismo mecánico vale mucho para la naturaleza, pero poco para el hombre.

La decisión de los empiristas, en cuanto decisión que no presenta su necesidad, da razón a los que sostienen una visión más espiritual de las ideas científicas: hay en el hombre dimensiones irreductibles a una mecánica que se quiere imponer universalmente; el acto mismo del saber no es mecánico. Si seguimos a Marcel, que distinguía entre la noción de "problema" (que pertenece a las ciencias que explican todo con los medios de la causalidad eficiente o mecánica) y la noción de "misterio" (que refiere a un mundo mental totalmente diferente, más atento a la imposibilidad de cerrar el discurso en una respuesta definitiva), no se puede decir que el modelo de la ciencia física constituya para el hombre solamente un problema: es también un misterio. El problema, entonces, se subsume dentro del misterio, y no el contrario. *A fortiori*, Dios no constituye ya más un problema para la segunda mitad del siglo veinte, para la cual el empirismo positivista de antes no tiene una autoridad indiscutida.

La pregunta sobre Dios se encuentra hoy en una situación nueva: la de la globalización. Se dice que la globalización reduce al hombre a la red del comercio internacional, en donde todo es posible para los hombres más competentes, con la inteligencia más rápida, y sobre todo más capaces de utilizar de manera astuta los medios informáticos y las posibilidades de propaganda que pertenecen a los medios. Por eso, la globalización no se presenta como el modelo más perfecto del destino humano. En esta cultura, Dios constituye solamente un problema provisorio, ya que la globalización, que se quiere realmente cerrada en sí misma, y con éxito, no tiene necesidad de considerar que algo, Dios u otra cosa, exista más allá de sus límites. Para la globalización, todo podrá encontrarse progresivamente en su dominio sin límites. En efecto, la cultura de la globalización, por principio, no sabe dónde irá a terminar; sus propuestas fantásticas nos invitan a pensar que el hombre de hoy día tiene en la mano todo su destino. Es cierto que en un primer momento los procesos de globalización podrían servir a proyectos que no tienen nada que ver con las democracias; pero los profetas de nuestras bolsas, anuncian que el neoliberalismo, que genera la globalización, liberará las energías y la creatividad de todos para una liberación para todos.

Esta situación cultural actual no se aleja del principio empirista de inicios del siglo veinte por cuanto que plantea la solución de todos los problemas humanos en la inmanencia de la naturaleza del hombre. Pero la espiritualidad tiene una gran importancia para

llevar a las ciencias naturales hacia su verdad; de manera semejante tenemos que ver la importancia de la misma dimensión espiritual para situar con exactitud a la globalización. Aquí, el rasgo espiritual será más ético que epistemológico. Para llevar el comercio actual hacia su verdad humana, es importante, más que nunca, ser cuidadoso con el *ethos* entero del hombre. La crítica al empirismo podía ser solamente epistemológica, pero ahora sirven también otras preocupaciones. Lo muestra, por ejemplo, el hecho de que no son pocas las empresas que buscan hoy la ayuda de los filósofos de la moral para animar, estimular, motivar a sus obreros y empleados.

Pero una vez indicada la necesidad de un más allá ético de la inmanencia, la reflexión tiene que trabajar en una dirección diferente a la del problema: la dirección del misterio. ¿Cuál será la estructura del misterio? La sugieren los fenómenos de la cultura religiosa universal de hoy. ¿No se ve hoy una rápida transformación de la sensibilidad religiosa, a partir de estos tiempos de globalización que suponen la ambivalencia del rechazo hacia el compromiso personal, pero con la voluntad de decidir por sí mismo? En el mundo occidental crece la religión del "haz por ti mismo, pero tu elección y acción no importa a nadie"; se trata de una religión típicamente global, sin determinaciones precisas, de apariencia más budista que cristiana. Se puede decir que lo importante hoy no es el volverse hacia el budismo, sino el no ser más cristianos, es decir, el fijarnos en dogmas extraños y en una ética que no indica claramente por qué amar a la vida. La mentalidad contemporánea nos enseña que nuestro mundo pone ante todo la libertad personal, sin ninguna imposición o necesidad exterior. Si hay todavía una exigencia religiosa, sus intenciones serán éticas, de sabiduría, más que de dogmas, rechazando la pretensión de tener un discurso seguro sobre el sentido verdadero de la vida, porque un tal discurso sería en realidad poco practicable. Además, la religión nueva tendría que mantenerse fuera de todo compromiso definitivo con una iglesia determinada, para dar testimonio de una transcendencia personal. Las estructuras de relación entre los hombres estarían, así, vacías de contenido, es decir, serían globales. La dificultad impuesta por esta mentalidad es la de la desaparición de todas las formas de mediación social e intelectual.

## 2. Información y comunicación

La reflexión actual sobre Dios debe ser una reflexión sobre su misterio, atribuido más a lo ético que a lo científico. El problema de Dios en la filosofía en la segunda mitad del siglo XX se asocia muy fácilmente a las determinaciones de la historia reciente, fascinada por la potencia de los medios de comunicación. Unos dicen que la filosofía actual está construyendo un nuevo paradigma; antes, el horizonte de la reflexión era esencialmente el del hombre como tal; en un sentido abstracto; hoy se ha introducido la atención a los individuos, a las diferencias entre las personas. El hombre como tal, en un sentido no existe ya más. Por eso, la comunicación en sí misma constituye el nuevo paradigma de la filosofía. Así, se distingue el pensamiento contemporáneo de la tradición filosófica anterior. Esta vuelta intersubjetiva de la filosofía reciente es obvia (no insistiré sobre la importancia actual, en el ambiente de la "filosofía continental", de autores como Habermas o Apel en Alemania, Lévinas o Ricoeur en Francia).

El tema de la intersubjetividad y de la comunicación tiene mucho que ver con el de la globalización; pero hay una gran diferencia entre ellos. El término de "globalización" hace pensar en la totalidad de la cual hablaba Lévinas: un conjunto en donde no se encuentra ninguna subjetividad real y, por consecuencia, ningún responsable. En efecto, la globalización —se dice— resulta de las leyes del mercado y su fuerza —así lo imaginamos— es cuasi automática, y sobre todo sin que ninguno conozca verdaderamente su modo de funcionar. Por eso, la globalización se encuentra muy bien con el neoliberalismo en donde cada uno constituye una unidad y una dignidad completa, sin que las mediaciones comunes tengan un estatuto ontológico primordial. Por eso, aunque en este mundo se hagan muchos contratos, se hacen también muchas traiciones; los compromisos no son ya verdaderas promesas. Ahora bien, la comunicación puede asumir estos rasgos de la globalización definiéndose, por un lado, a partir de las formas neoliberales que exaltan las capacidades personales y, por el otro a partir de su superficialidad en cuanto a sus formas de mediación. La globalización es rica para las potencias individuales, pero pobre desde el punto de vista de las mediaciones que crea. Además, es rica para los individuos porque es pobre para la sociedad. Este aspecto de la globalización es importante y subrayamos también su necesidad. Los hombres necesitan de medios meta-individuales

para encontrarse entre sí, para que sus individualidades no se enfrenten de manera violenta. Para vivir, necesitamos de mediaciones neutrales. La globalización parece ofrecer una tal mediación. Pero, ¿qué significa una mediación que ignora totalmente a los individuos mediados? ¿No será la globalización un juego de individuos que no se comprometen libremente? ¿Resulta claro que la comunicación y la globalización son iguales? ¿Qué cosa es la comunicación? El término "comunicación" se compone de dos elementos: "con" y "unir". El acontecimiento que indica este complejo de elementos y de nociones no es fácil de comprender. No se trata de "unir" confundiendo, de tal manera que lo específico de los diferentes términos unidos desaparezca (estas situaciones son las que valen más bien para la globalización, en la que todos los gatos son pardos). El "unir" de la comunicación está determinado por el "con" que subraya una diferencia esencial entre uno y otro de los términos que establecen su unión. "Estar con" exige que los elementos unidos no se confundan. Esta diferencia entre los que se unen en la comunicación hace que ella misma no se fije nunca en un simple hecho estable, como una esencia mineral o una idea eterna como la belleza platónica; constituye más bien, realmente un acontecimiento frágil, contingente. En sí misma, la comunicación es un movimiento inestable de uno a otro, de uno que se posa en lo otro y que quiere reconocer a lo otro como tal. Pero en la comunicación no sólo hay una alteridad; obviamente hay también una unidad. Por eso, un nuevo rasgo importante de la comunicación es que no puede confundir a los individuos, sino mediarlos, ejercitar o poner un elemento mediador en relación al cual uno y otro de los interlocutores se comunican. Ahora bien, ¿se puede precisar el contenido de este elemento mediador? Sería un objeto sobre todo verbal o intelectual, ya que no puede decirse que un objeto material o comercial pueda jugar un papel mediador; en efecto, un tal objeto comercial pasa de un dueño a otro, quedando el dueño anterior desposeído de dicho objeto; en cambio, el elemento mediador necesario para la comunicación pertenece siempre al primero como al segundo; en el caso contrario, no será mediador. Además, el término "comunicación" implica también que el elemento mediador preceda de cualquier manera a los individuos. Si la comunicación de uno de los interlocutores es la que toma siempre la iniciativa y bajo todos los puntos de vista, no será comunicación, sino imposición. Entonces, este tercer elemento es el que funda el "con" de la comunicación, y protege por su diferen-

cia la alteridad de los comunicantes. La posibilidad ética de la globalización encuentra aquí su medida.

Ahora enfrentamos un problema que aclarará nuestra postura en relación a la información, a la que a menudo, pero de manera equívoca, se le llama comunicación. Las lenguas de hoy se refieren habitualmente a la comunicación en relación con los *mass media*. Pero hay aquí un gran riesgo de equivocación. La práctica efectiva de los medios impone a la idea de comunicación un matiz de neutralidad. A mi parecer, los periódicos, las radiodifusoras y las televisoras no constituyen el modelo perfecto de la comunicación, sino todo lo contrario. El caso de las televisoras ofrece el ejemplo más claro. Por un lado, el medio busto del conductor que aparece en los noticieros no supone la consideración de este mismo como persona; por otro lado, es un medio busto que habla dirigiéndose a ninguna persona en particular, a quien corresponde, que habla según las escondidas potencias financieras que pagan los noticieros, a los gustos estéticos del número más grande de espectadores, es decir, del espectador mediocre. Habla a ninguna persona en particular, sino a una media estadística de oyentes, la media más útil para la publicidad. Los medios actúan, entonces, neutralizando a las personas; las noticias trasmitidas son filtradas por medio de reglas que determinan cómo atraer el interés más espontáneo —o menos crítico— del espectador. He aquí la razón de por qué la prensa televisiva, que debe actuar muy rápidamente, propone imágenes que golpean figurativamente y a menudo de violencia explícita; también los temas más pacíficos son tratados de manera violenta; los programas de política, de cultura o de religión no interesan si no presentan un debate entre posiciones contrarias. En los medios tenemos, entonces, un diseño abstracto de la comunicación: no hay singularidades personales ni una realidad que pase de uno a otro. Esta comunicación equivocada, a la que se le llama también "información", pertenece más al tiempo de la globalización que a la estructura entera de la comunicación.

La descripción de los medios se ha referido a ciertos elementos comunicativos; ha acogido unos elementos de los que sé sitúan entre los más importantes, pero que en el contexto de la información cobran un carácter puramente abstracto. Otro rasgo importante es que la comunicación en la prensa resulta de una iniciativa que apunta a afectar al lector. Pues en el contexto de la prensa alguien propone algo a otro en vista de atraerlo hacia un proyecto (habitualmente político o comercial) que se mantiene escondido,

o del que el lector no conoce todas las consecuencias. De este proyecto, sólo quien lo propone es quien tiene una idea del mismo, pero que a la larga tendría que llegar a ser común. Aquí hay, sin embargo, algunas dificultades. El que propone sus mensajes ejercita un acto de voluntad; por eso, es activo. Pero es también pasivo porque espera que sus mensajes sean adoptados por los lectores invisibles; espera tocar lo que, a su parecer, son las posibilidades de consentimiento de los lectores, sus pasiones, sus intereses, sus sentimientos, su capacidad de entender, de querer, de contestar. Hasta ahora, entonces, nos quedamos sin la transmisión de verdaderas realidades. Las mediaciones están todavía determinadas solamente por el que las propone; su interlocutor tiene que asumir su proyecto. Los medios que así funcionan no comunican verdaderamente. Por otro lado, su función es la de informar, no la de comunicar en el sentido preciso de la palabra. El término "informar" enuncia, en efecto, su modo exacto de proceder. Significa "poner en forma", tal y como un escultor le impone una forma a un bloque de mármol. El mármol es pasivo. Cierto que tiene sus condiciones a las que el escultor se somete necesariamente, ya que no se puede trabajar con los instrumentos adaptados para esculpir la madera; pero el escultor inteligente sabrá imponer su idea al final de su creación. En el caso de la "información", el poder está del lado de quien actúa; los oyentes y lectores se quedan pasivos; y la pasividad necesaria para el ejercicio del poder está controlada por el informante para actuar con más eficacia.

La comunicación verdadera es diferente. Produce una "comunidad". Por eso, aunque uno tome una iniciativa que otro sufre, exige la cooperación de ambos, una co-acción. Ejemplo de esto es el comunicado de una autoridad, un comunicado gubernamental o la comunicación de una ley, es decir, su publicación. Aquí, la comunicación tiene como objetivo producir una obra común, de la que participará también quien la recibe. De cierta manera, tenemos algo semejante en la información que mira, en efecto, la producción de un resultado en la opinión pública; pero en este caso, el resultado tiene que permanecer global. El informador puede decir todo lo que quiere; para él no importa lo que piense tal o cual oyente de su discurso; sólo importa el hecho informativo en medio de la opinión difusa, puesto que el informador no conoce personalmente a sus oyentes. En cambio, la comunicación implica el conocimiento mutuo de los que se comunican y, por eso, la conciencia de la diversidad o de la unidad de las personas y sus

libertades. La comunicación, entonces, no transmite solamente una información; no impone de manera escondida un dato del emisor para que el destinatario se vuelva hacia él en una dirección que no conoce, pero que el emisor espera. La realidad ideal de la comunicación es que al final el destinatario cambie de tal manera que actúe en consonancia con el emisor.

### 3. Emanación y participación

La comunicación produce de este modo un verdadero acontecimiento. La información puede perderse en la indiferencia general, pero la comunicación no. Se pueden aclarar las condiciones de este acontecimiento, tomando en cuenta la respuesta del destinatario y asumiendo dos nuevas palabras, "emanación" y "participación". El término "emanación", compuesto de *ex* y de *manere*, significa el mismo movimiento puesto de relieve por la etimología del término "éxtasis": "estar fuera de sí mismo". Insistamos en el término "fuera". En la comunicación, el emisor no es el dueño del destinatario. Su acto comunicativo, antes de tener un contenido, se pone como tal acto, bajo la apuesta de que será acogido y sin que pueda imponerse. Por eso, el emisor depende de su destinatario; realiza su proyecto si su destinatario lo acepta.

Aquí tenemos un rasgo que invita a entender la comunicación más allá del modelo jerárquico: la comunicación de un responsable de un grupo que comunica a sus miembros el modo de proceder conjunto. La comunicación más fundamental, la primaria, es la que se produce entre personas que se quieren, la una proponiendo a la otra un proyecto, sin nunca tener la certeza absoluta de que será acogido. Por eso, la comunicación se presenta verdaderamente como un acto de salida fuera de sí, sin que este movimiento produzca un efecto necesario, mecánico, y sólo inteligible a los análisis y los instrumentos que todo lo validan a partir de las causas eficientes. Algunos pensadores —Gilson, por ejemplo— han explicado la palabra "emanación" según la idea de que el emisor da lo que no tiene. Por ejemplo, en Plotino; la emanación de lo Uno significa que lo Uno hace surgir de sí los múltiples; ahora bien, el Uno no son los múltiples, los cuales indican, por su diversidad, que en lo Uno hay una fuerza de salida, además de una negación de sí y de una diferenciación, pero que en el Uno mismo no se trata de una diferencia entre dos entes. Lo Uno da lo que no es, una multiplicidad de realidades, porque tiene en sí mismo la

potencia de la multiplicación, tal y como el bien se difunde por sí mismo.

Sin embargo, la emanación no es solamente un movimiento fuera de sí, un *ex*; es también un *manere*. Indica un modo de estar, de "ex-istir" (este término, "existir", dice lo mismo que "éxtasis"). La emanación exige, a causa del *ex*, que el destinatario de la comunicación sea diferente del emisor pero también exige que lo aloje, que el emisor encuentre en el destinatario una tierra de descanso, que pueda quedarse en ella, *manere* en esta tierra extraña. Lo que de esta manera se puede entender analíticamente, es que si un emisor no resulta finalmente recibido, ¿de qué emisor se trataría entonces? De un emisor que falla, y cuya comunicación no constituirá ningún acontecimiento. Sin emanación no hay comunicación.

Pero si la sola emanación es la que define a la comunicación, ésta tampoco tendrá éxito porque no terminará en una unión, sino solamente en una alienación del emisor. Tenemos que buscar cómo evitar este riesgo y corregir este defecto. El término "participación" aparece ahora como necesario en la lógica inmanente de la comunicación. Significa "tener parte" o "dar una parte". Es importante considerar que la participación viene después de la emanación. En efecto, si suponemos que la participación precede a la emanación, es decir, a la estructura de la diferenciación, en este caso, dar en participación sería en realidad imponer positivamente una parte de la participación sin esperar la disponibilidad del destinatario. El sentido de esta parte sería solamente el ser una parte del todo originario, sin señalar en su constitución interior cómo es que puede distinguirse del todo para poder pertenecer también al destinatario. Pero el comunicado resulta realmente de la emanación; es dado de cualquier manera por el emisor hacia el destinatario. Aunque tal parte tenga que ser referida siempre al todo, lo será de manera nueva, y no como un aspecto incumplido, abstracto, del todo. Por otro lado, si la parte se define como un elemento abstracto referido al todo, éste pierde en la parte su esencia concreta de totalidad; no podría estar enteramente presente en la parte, aunque la parte no tuviera sentido fuera de su totalidad. Tal concepto de "parte" aparece entonces como negativo y destructivo del todo, del origen. Si en cambio se habla de participación considerándola después de la emanación, la organización de los datos de la reflexión se encuentra profundamente cambiada. Se reconoce antes de todo una diferencia entre los que

se comunican; por eso, lo dado en la participación no podrá tener el mismo significado ni la misma realidad para el emisor y el destinatario. Pero ahora se presenta una nueva paradoja: ¿el comunicado será todavía común? La comunicación terminará también sin éxito si se reduce a la sola emanación; la estructura del acontecimiento será aquí, inevitablemente, la de la alienación y no la de la comunicación.

Tenemos, entonces, que ir más adelante, prosiguiendo el movimiento de la comunicación de tal manera que se vea cómo la emanación no termine, como en Plotino, negando el origen en relación a la nada. Aquí tenemos que profundizar el sentido del proyecto propuesto por el comunicante a su destinatario para que llegue a ser efectivamente común. Según la lógica de la emanación, lo que se comunica se da en parte, pero en tanto que abandonándolo al que lo recibe. Más exactamente, se lo confía al destinatario porque se piensa que el comunicado podría así alcanzar su perfección. Se encuentra aquí una decisión del emisor que es rica en esperanza: primero, en el sentido de que su comunicado sea efectivamente recibido y, luego, en el sentido de que ello sea el origen para una nueva actuación por parte del destinatario. La estructura aquí presentada es, en realidad, la del don. Pero ¿hay una verdadera comunicación, sin el don del comunicado? Un don tiene éxito bajo la condición de que no termine o no se detenga en el destinatario, es decir, bajo la condición de que el beneficiario actúe como se ha actuado en favor de él.

Por eso, lo que es común en la comunicación es ciertamente lo que se comunica, pero más radicalmente lo que se comunica es el acto mismo de comunicar, el cual tiene que ser activamente continuado. Este acto de comunión es común, no porque lo constituya un "objeto", sino porque la libre propuesta del emisor se une a la respuesta también libre del destinatario; el destinatario cambia en el momento de su libre acogida, es decir, a partir de su decisión de moverse en primera persona para llevar adelante el don recibido. La conclusión de este proceso es que el don del emisor no termina, es decir, se pone como don efectivo sin ningún punto terminal que lo contradiga. Por eso, lo más profundamente común en la comunicación no es el mensaje o el objeto trasmitido y ofrecido al otro, sino la actuación de cada uno y todos en conjunto, estando condicionado el emisor por el destinatario y viceversa. Así entonces, el verdadero resultado de la comunicación es el de una actuación mutua, aunque haya sido el emisor el de la iniciativa.

En este acto común, no es lo dado en la participación lo que condiciona el éxito de la transmisión, sino la alianza de las libertades que se descubren así hechas una para la otra. Sin esta alianza, que es anterior a su efectividad, sin esta comunión primordial u originaria, la comunicación sería solamente una emanación y, en consecuencia, una alienación del emisor o una violencia impuesta al destinatario, en el modo de una información neutra.

### 4. Dios que se comunica

Para concluir, conviene considerar dos puntos de vista; primero el de la filosofía trascendental, luego el de la teología bíblica. La filosofía trascendental busca las condiciones *a priori* de posibilidad de un presente en sentido amplio, de un hecho o un pensamiento. No crea ninguna novedad; solamente muestra cómo actúa la vida humana. El *a priori* metodológico de la filosofía trascendental es que la vida humana lleva consigo una riqueza que el presente, un hecho o un pensamiento, no muestra inmediatamente, pero que la reflexión puede aclarar. Hay en nuestra experiencia algo más que lo visto inmediatamente; y que sólo puede verse con una práctica determinada: la práctica reflexiva del pensamiento. Aunque la reflexión no da la espalda a lo que se ve inmediatamente, sin embargo, llega a leer en lo manifiesto más de lo que aparece. Hay en los actos de los hombres que se comunican y se quieren, una vida manifiesta cuyo sentido más radical no aparece a los ojos humanos habitualmente distraídos por las tareas más fáciles de la existencia, pero que accede a la luz del pensamiento por medio de una atención a toda la vida y a todos sus datos, por más escondidos que se encuentren. Por ejemplo, todos los hombres buscan un sentido, pretenden conocer lo verdadero, querer la bondad, percibir la belleza. Cierto: no parece claro que tengan las posibilidades de realizar este deseo, y por eso puede negarse su realismo; pero no puede negarse que el hombre tenga realmente tal deseo; decir que es un deseo ilusorio supone criticar sus posibilidades de repercusión cultural o social, pero no negar su presencia en el corazón de cada hombre. El hombre no puede decir o querer nada sin orientarse hacia los valores que lo caracterizan, es decir, en el vocabulario de la escolástica, sin orientarse hacia el ser. Pues el ser (no hablaré aquí del sentido de la palabra "ser") constituye la condición de posibilidad de nuestros diferentes actos. Cada acto lo actúa y ninguno lo agota; cada uno se abre en el más allá de sí

mismo. Tenemos así la esperanza de poder profundizar progresivamente nuestra humanidad común, la de cada uno refiriéndola a lo más grande, en definitiva al *id quo maius cogitari nequit*, del cual habla san Anselmo. Nuestra vida, cuando la vivimos en una comunicación radicalmente entendida, se descubre entonces como siendo el eco de un don previo.

Podemos hablar ahora de la comunicación de Dios en la Biblia. Dios se comunica. La expresión de *Éxodo* 3, 14, "soy el que soy", ha sido interpretada a menudo, por ejemplo por Rashid de Tour, el teólogo exégeta judío de la Edad Media, como si significase: "Yo estoy siempre con vosotros, caminando con vosotros en el gozo y en la pena". Esta traducción interpretativa afirma que Dios acompaña a su pueblo, es decir que se determina no solamente por sí mismo, sino también por las determinaciones del pueblo de Israel. Una tal revelación es la de un Dios que se da a su criatura, que, en este sentido, "emana" de él el pueblo elegido. Pero la comunicación de Dios no termina en su pueblo, fuera de sí; Dios no emana solamente a su pueblo santo, no se aliena en él. También lo mueve, lo lanza en una historia en donde el pueblo tendrá que actuar para todo el mundo como Dios ha actuado para él, es decir, una historia que no pertenecería sólo al pueblo, sino que será una historia con Dios y, además, la historia de Dios con toda la humanidad creada. Así, el pueblo santo ha sido constituido por Dios signo para todos los pueblos, para que todos se vuelvan hacia Dios, el único Dios que así cumple la unidad universal.

El trayecto de Israel es largo, desde las guerras y los actos de prepotencia de los Patriarcas, hacia la humildad de Job y de los sabios. Durante el exilio en Babilonia el horizonte de la sabiduría bíblica se amplía, se universaliza. Progresivamente, el pueblo elegido entiende que su sentido en la historia universal es el de una misión y una sustitución; ha sido constituido como pueblo para otros y no contra éstos; es decir, en relación con ésos —de manera muy original— es como Dios está en relación con él. El acto de amor de Dios para su pueblo continúa, se prolonga en el modo de vivir de este mismo pueblo para la humanidad. La fidelidad a la ley de Dios es entendida como un servicio a favor de los pueblos del universo. Contemplando a Jesús, a su vida, su muerte y su resurrección, el cristiano reconoce el acontecimiento de esta historia de la comunicación de Dios. En efecto, la resurrección de Jesús anima a las comunidades que saben reconocer en su propia experiencia y sufrimiento ("soy el que tú estás persi-

guiendo"; "soy el que visitaste en la cárcel", etcétera) la presencia de Jesús, la permanencia del Eterno viviente, una vida dada para la vida del mundo. Puedo dejar así, ahora, la palabra a la teología.

# MANERAS DE HABLAR DE DIOS

*Mauricio Beuchot**

*En este texto, el autor considera que ni el univocismo ni el equivocismo son formas adecuadas para el discurso sobre Dios. Es a través de la analogía, concepto primordial de su obra, como se superaría la dialéctica entre posturas que se presentan tan radicales de acuerdo con la propuesta de Beuchot.*

## Planteamiento

Hay muchas maneras de hablar de Dios. ¿Cuál es la que toca hoy en día? En la actualidad me parece que se encuentran dos formas principales, una afirmativa y otra negativa. La afirmativa es la que predomina en algunos filósofos y teólogos vinculados con la llamada filosofía analítica; la negativa predomina entre los filósofos y teólogos relacionados con el movimiento llamado posmodernidad. Me da la impresión de que el modo afirmativo tiende en exceso a la univocidad, y el negativo a la equivocidad. En efecto, el afirmativo pretende hablar demasiado de Dios, y el negativo pretende callar demasiado acerca de Él.

Hay dos autores clave para la actualidad que son muestra de lo anterior: Wittgenstein y Heidegger. En ellos se nota un paso muy marcado desde una postura rigorista (univocista) respecto del lenguaje, y por ende respecto del lenguaje sobre Dios, a una postura relativista (equivocista) en extremo. Ellos nos ilustrarán para comprender cómo se ha operado este paso en otros pensadores recientes, unos pertenecientes a la filosofía analítica y otros a la filosofía posmoderna.

* Universidad Nacional Autónoma de México.

## La vertiente analítica

Por una parte, Wittgenstein, que tanto ha influido en la filosofía analítica, tuvo una lucha entre el univocismo y el equivocismo, que trató de resolver a su manera. En su primera época, marcada por el *Tractatus logico-philosophicus*, busca el univocismo, la forma lógica del lenguaje, la perfecta claridad de una gramática (lógica) filosófica más allá de la lingüística. Pero se decepciona de ello, y poco a poco va pasando de una teoría especular del lenguaje, o del lenguaje como espejo del mundo, a una teoría del lenguaje como juego. Son los juegos del lenguaje de sus *Investigaciones filosóficas*, correspondientes a diversas formas de vida, en el lado social de la praxis, los que explican el lenguaje.[1]

Pasa, así, de una ontología casi deíctica, de tendencia univocista, a una antimetafísica y una especie de relativismo en la segunda etapa de su pensamiento. En ella se desliga de la búsqueda de algo universal, para transitar a lo meramente paradigmático, que establece relaciones de parecido con otras cosas, parecidos de familia que se van difuminando poco a poco hasta desaparecer por completo. No queda más que lo múltiple y difuso, lo que discurre hacia la diferencia y desvanece la identidad, lo diverso irreductible. De la univocidad exigentísima de la reconstrucción lógico-matemática del lenguaje derivó a una gran equivocidad, la que se halla contenida en el lenguaje ordinario.[2]

Así, en la filosofía analítica se han seguido los dos movimientos. Y es que, de hecho, en ella ha habido varias etapas. Una etapa positivista o neopositivista, positivista lógica o empirista lógica. Bajo el influjo de Frege, Russell y el primer Wittgenstein, se buscaba un lenguaje perfecto, una gramática lógica, que captara la forma lógica del lenguaje. Era un proyecto de reconstrucción del lenguaje ordinario (multívoco) como un lenguaje formal perfecto, exacto y unívoco. Es el proyecto del logicismo, aplicado al lenguaje. Se tiene sobre todo una idea sintáctica de exactitud lógica y la idea semántica de que sólo tiene sentido lo que es verificable

---

[1] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Tecnos, 1973; él mismo, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988; A. Kenny, *Wittgenstein*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, pp. 193 ss.; A. Tomasini Bassols, *El pensamiento del último Wittgenstein*, México, Trillas, 1988, pp. 81 ss.

[2] A. Tomasini Bassols, *Lenguaje y antimetafísica. Cavilaciones wittgensteinianas*, México, Interlínea, 1994, pp. 167 ss.

empíricamente. Frege y Russell no aceptaban eso, pero es a lo que se llegó en el Círculo de Viena, por influjo del *Tractatus* de Wittgenstein, como en Schlick, Carnap y Neurath, a principio de los 30, y poco después en Reichenbach y Ayer.[3]

Para que el lenguaje sobre Dios tuviera sentido, debía ser verificable empíricamente, lo cual es imposible. Por ello, más que falso, se lo declaraba insignificante, sin sentido. Al igual que el lenguaje metafísico, el lenguaje teológico se consideraba como puramente emotivo, no objetivo. Sin embargo, muy pronto vinieron los problemas, como lo hace ver Julius Weinberg, quien declara que el principio de verificación empírica es inverificable empíricamente, se refutaba a sí mismo, y era, en todo caso, metafísico también.[4] Se le buscaron remedios o parches, como lo hizo Reichenbach, que hablaba de una verificación que no se podía hacer de hecho, sino sólo en principio, una verificación abierta a futuro. Y así, hasta que Hempel dijo que el principio de verificación había recibido tantas enmiendas, que ya había desaparecido; ya no era el mismo. Por fin, Popper desbanca el principio de verificación y lo sustituye por el de falsación, como criterio de demarcación entre lo científico y lo que no es científico, para distinguir lo que es ciencia de lo que no lo es. Algunos autores, de corte wittgensteiniano, como Alston, llegaron a hablar de una verificación empírica pero indirecta, como una experiencia interior, mas ello es ya algo tan distinto, que cambia todo el principio o criterio.[5]

En seguimiento del segundo Wittgenstein, otros volvieron a valorar el lenguaje ordinario como tal, con todos sus vericuetos y callejones cerrados, sin tratar de reformarlo. De la sintaxis y la semántica se pasó a la pragmática. Al significado como función del uso. Con cierta independencia respecto de Wittgenstein, John Langshaw Austin elabora la teoría de los actos de habla.[6] El habla es una fuerza que hace cosas con palabras, enfatiza el poder

---

[3] E. A. Rabossi, *Análisis filosófico, lógica y metafísica*, Caracas, Monte Ávila, 1975, pp. 15-51.

[4] J. R. Weinberg, *Examen del positivismo lógico*, Madrid, Aguilar, 1959, pp. 263-265.

[5] C. G. Hempel, "Problemas y cambios en el criterio empirista del significado", en A. J. Ayer, *El positivismo lógico*, México, FCE, 1965, pp. 115-136; K. R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1973, p. 34.

[6] J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Buenos Aires-Barcelona, Paidós, 1982 (reimpr.).

performativo de la competencia lingüística. Más cercano a Wittgenstein, Gilbert Ryle habla del significado como uso, juegos del lenguaje que tienen sentido por la práctica social. Y John Searle continúa en la línea de Austin, señalando las fuerzas ilocutivas y perlocutivas, que producen acciones con el habla.[7] Se llega a dar sentido a Dios como una palabra, un concepto circulado por el lenguaje, un contenido de las fuerzas ilocutivas y perlocutivas, un término dentro del juego de lenguaje religioso, dentro de una forma de vida que incluye la religiosidad. Pero no tiene propiamente significado objetivo, como algo real, ontológico, sino como algo subjetivo, emocional. Con ello, lo que empezó como un univocismo muy fuerte acaba en un equivocismo extremo. De la rigidez se pasa al relativismo, tan grande, que todo depende del uso lingüístico, del juego y de la experiencia interior, sin importar lo relativa y subjetiva que sea.

Pero esto difícilmente puede ser satisfactorio, porque sujeta al lenguaje religioso, y, en el fondo, a la religiosidad, a un relativismo que disuelve toda objetividad; y entonces ya no hay Dios, sino una vaga idea de Dios o de misterio o de algo místico, que no se sabe qué es. Otra vez se cae en el equivocismo, después de luchar en vano para alcanzar el univocismo. Se pone en igualdad de condiciones cualquier religión, cualquier secta e incluso cualquier experiencia de Dios, hasta patológica. Difícilmente quedaría un criterio para discernir. Y creo que por lo menos se tiene uno, que puede ser el resultado de la experiencia religiosa en uno, los cambios que provoca, las mejoras que suscita en nuestra conducta y en nuestra persona. Pero no sólo hay esto, sino que indica que hay algo objetivo a lo que se ha atinado, que se ha tocado. No es verdadero porque funciona; funciona porque es verdadero o al menos tiene algo de verdad. Acepto lo pragmático, pero creo que debe supeditarse a lo ontológico.

Esto por lo que hace a la vertiente analítica de la filosofía actual, originada en Wittgenstein; pasemos ahora a su vertiente posmoderna, gestada ya en Heidegger, que también nos resultará muy clarificador.

---

[7] Sobre este sesgo pragmático en la filosofía del lenguaje, ver M. Beuchot, "Sobre algunas teorías del significado", en *Discurso* (UNAM-CCH), núm. 6, 1985, pp. 9-32.

### La vertiente posmoderna

Heidegger tuvo también una primera etapa marcada por la univocidad, como llega a mostrarse en la empresa de *Ser y tiempo* (1927).[8] Tal vez influido por su admirado filósofo medieval, Juan Duns Escoto, campeón del univocismo, al que se le atribuía la *Grammatica Speculativa* de Tomás de Erfurt, sobre la que trabajó en su escrito de habilitación para enseñar (*La teoría de las categorías y del significado de Duns Escoto*, 1916). Pero lo hizo influido principalmente por su venerado maestro Husserl, ya que la fenomenología era en ese contexto el paradigma de la univocidad, de lo claro y lo distinto. A pesar de que la veta hermenéutica le viene a través de Dilthey, el revitalizador de Schleiermacher, Heidegger tiene gran admiración por la fenomenología husserliana, cientificista y univocista. Husserl había buscado lo claro y lo distinto, que era el ideal de Descartes, en sus *Meditaciones cartesianas*; pero poco a poco se fue distanciando de este ideal, que desarrolló en su escrito *La filosofía como ciencia estricta*, decepcionado, hasta llegar a escribir sobre la crisis de la razón y la cultura europeas.

Heidegger irá abandonando poco a poco también esa empresa metafísica, que buscaba la identidad, y se pasará al lado de la diferencia. Dentro de su destrucción de la metafísica tradicional, descreyó de la posibilidad de construir una metafísica nueva. Estudió a Nietzsche, y lo declaró el último gran metafísico, con sus ideas del eterno retorno y la fiesta, el gran desenmascarador del nihilismo de la metafísica occidental, pero incurrió en ese nihilismo.[9] Heidegger también se llenó de nihilismo y escepticismo. En *Sendas perdidas* (1950) y en *De camino al habla* (1959), declaró que el Ser no está en la metafísica, sino en el lenguaje y, sobre todo, en la poesía; pues, siguiendo a su admirado Hölderlin, dice que todo lenguaje tiene un origen poético (metafórico, como dirá Nietzsche). No vamos a la metafísica, sino a la poesía.

Tal vez había algún aspecto, elemento o línea en el primer Heidegger que iba gestando al segundo, antimetafísico; pero se ve un paso de una postura confiadamente univocista, a una desconsoladamente equivocista. Es sintomático de esto su escrito *Iden-*

---

[8] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, México, FCE, 1951.

[9] El mismo, *Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1972, 2 vols.; edición original alemana de 1961 (recoge trabajos de 1936 a 1946).

*tidad y diferencia* (1957). Allí contrapone la lógica de cada una de estas nociones, y descree de la identidad, abomina de ella y se dedica a resaltar la diferencia, que debe ser salvaguardada. En la línea de Nietzsche, adopta un nihilismo que va inficionando el *logos* del hombre, perdida ya la diferencia ontológica, de manera que se privilegia la diferencia irreductible. Se abandona la univocidad para abrazar la equivocidad.

Esto se ve en algunas referencias a Dios que hace Heidegger. En su primera época, pone en tela de juicio el lenguaje sobre Dios, porque ha hecho de la metafísica tradicional una ontoteología, en lugar de una ontología de verdad. La diferencia ontológica nos obliga a distinguir entre el Ser y los entes. Los entes son lo óntico, el Ser es lo ontológico. Y se dice que el Ser de los entes es Dios, porque en las metafísicas tradicionales se sostenía que el Ser era Dios, y en cambio los otros entes tenían Ser, precisamente por haberlo recibido de Él. Pero aquí se está haciendo coincidir el Ser con un ente, que es Dios. Comentaré y criticaré esta acusación de ontoteología a todas las metafísicas tradicionales, diciendo que, como lo han hecho ver muchos autores, entre ellos Jean Luc Marion, ella no se aplica al caso de Santo Tomás, para quien Dios no es un ente (es el Ser subsistente; es aquel en quien esencia y existencia coinciden, por lo que no puede ser un mero ente) y, por lo mismo, no se le puede aplicar el apelativo de ontoteología a su metafísica, precisamente por su doctrina sobre Dios.[10]

Después de su crisis nietzscheana, en su *Kehre* o vuelta al origen (en el lenguaje), Heidegger adopta otra postura respecto de Dios. Inclusive se le acusa de una especie de misticismo en esta época. Hay algo, vago y lejano, a lo que vuelve el hombre, un origen que es principio pero no fundamento, y con el cual nos conecta el lenguaje poético. Solamente aludiré al pequeño *Discurso familiar* que dio en 1957 con ocasión de la ordenación sacerdotal de su sobrino Heinrich Heidegger, en el pueblo de Messkirch.[11] Cita, como era de esperarse, a Hölderlin, poeta de lo sagrado, y evoca la presencia del misterio, de lo trascendente, con esa especie de panteísmo que se percibe en el poeta del Rin. Y, finalmente, hay

[10] J. L. Marion, "Saint Thomas d'Aquin et l'ontothéologie", en *Revue Thomiste*, 95, 1995, pp. 31-66.

[11] El discurso de Heidegger ha sido traducido y editado por G. Chico Sánchez, en su libro *Interpretación, historia y analogía*, México, Número especial 6 de la revista *Analogía*, 2000, pp. 189-202.

otro escrito, la entrevista que se le hace en la revista *Der Spiegel*, poco antes de su muerte, en 1976. En esa revista, curiosamente llamada *El espejo*, Heidegger parece recuperar su visión especular del filosofar, y señala la crisis cultural que se estaba viviendo, para exclamar: "Sólo un dios podría salvarnos". En esa frase, casi un grito, casi una oración, se resume la perspectiva que Heidegger dejaba para Dios en esa época. Se nota, así, el consabido paso del univocismo inalcanzable al equivocismo desesperado.

Una eclosión de esta situación vista en Heidegger la vemos en Gilles Deleuze. También él contrapone, en un célebre texto de finales de los 60, *Diferencia y repetición* (1968), la identidad y la diferencia.[12] La diferencia es lo que existe por sí, y la repetición es lo que la salvaguarda, pues toda repetición es nueva, como en el eterno retorno de Nietzsche. Y sostiene que, si hay filosofía, es metafísica; y, si hay gran metafísico, fue Duns Escoto, por haber usado la univocidad. Esto lo repetirá en un texto de ese tiempo, la *Lógica del sentido* (1969). Pero Deleuze también quiso salvaguardar la diferencia, y habla de la cascada de los entes y del rumor del Ser, esto es, los entes son múltiples y diferentes, el Ser es único e idéntico, y los contiene en su murmullo. Es decir, quiere salvaguardar la univocidad y la equivocidad al mismo tiempo, poniéndolas en tensión. Pero allí yo veo ya analogía, que justamente es la tensión entre la univocidad y la equivocidad, por más que él mismo dice que no la acepta, y por más que sus expositores (como José Luis Pardo y otros)[13] se empeñan en despreciar la analogía —que me parece que no comprenden o, si la comprenden, no la saben valorar y justipreciar—, diciendo que Deleuze va más allá de ella, que la supera. Precisamente esa lucha entre la univocidad y la equivocidad, esa tensión dialéctica o dinámica entre ambas, es la analogía. Sin embargo, Deleuze fue poco a poco llevando las cosas desde la univocidad de su admirado Duns Escoto hasta la equivocidad de su no menos admirado Nietzsche, al punto de que en obras suyas de poco antes de morir ni siquiera se acepta la posibilidad del diálogo.[14]

Apliquemos esto al caso de Dios. Se ve en dos formas. Una es la razón débil, otra es la teología negativa. El propulsor de la razón débil, Gianni Vattimo, dice regresar a la religión, en concreto la

[12] G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, Madrid, Júcar, 1988.

[13] J. L. Pardo, *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel, 1990, pp. 90-91.

[14] G. Deleuze-F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993.

cristiana, porque para él el cristianismo es la verdadera filosofía débil, la auténtica religión no violenta, con su idea de la caridad, de un Dios no sanguinario, sino que se abaja a vivir entre los hombres, y, en lugar de pedirles sacrificios, muere por ellos; además, es la Palabra hecha carne, que explica a los seres humanos los designios de Dios, lo cual es el acto hermenéutico más sublime, que sólo un Dios así puede hacer.[15] No es el Dios violento que señala Durand en el Antiguo Testamento, sino pacífico y débil, pobre y misericordioso, que se hace víctima aun de su creatura. Eso es lo que convence a Vattimo, lo que le hace hablar de un Dios que corresponde a su experiencia y a sus expectativas, impregnadas por una hermenéutica nihilista que lleva a la ontología a la paulatina muerte del Ser. Vattimo, que criticaba a la metafísica no por razones teóricas, sino por razones prácticas o éticas, a saber, porque —en la línea de Heidegger— había conducido a la ciencia y la técnica, y, por ello mismo —como decía Adorno— la metafísica había llevado a Auschwitz, el horrible campo de exterminio de los nazis, es el mismo que ahora vuelve a la religión por razones prácticas, a saber, porque le da sentido frente a la muerte y porque le hace vivir en esta vida en auténtica caridad con todos sus semejantes. Vattimo vuelve al Dios cristiano, a Jesucristo, que es el que inyecta el nihilismo a la religión en forma de secularización, con su profunda crítica de la religión establecida.

Por otra parte, en cuanto a la teología negativa o discurso negativo sobre Dios, podemos destacar a Derrida y Lévinas. En ambos se da la tradición judía, muy apofática o negativa, con representantes como Maimónides. Tal vez no se puede determinar una influencia completa de la cábala en Derrida, pero sí un influjo marcado. Lo principal es que para Derrida todo lenguaje —en seguimiento de Nietzsche— es metafórico. Y la metáfora es entendida aquí no como analogicidad, como en el caso de Aristóteles, sino como equivocidad, como en Paul de Man.

Por ese camino, en "Cómo no hablar. Denegaciones" y en "De un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía", Derrida acude al Pseudo-Dionisio y a Heidegger.[16] También a Eckhart y a

---

[15] G. Vattimo, *Credere di credere*, Milano, Garzanti, 1996; traducido como *Creer que se cree*, Barcelona, Paidós, 1997.

[16] J. Derrida, "Cómo no hablar. Denegaciones", en *Ánthropos*, Suplementos, núm 13 (marzo 1989), p. 6 ss.; el mismo, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, México, Siglo XXI, 1994, p. 77 ss.

ese seguidor suyo del siglo XVII, del barroco, que fue el místico y poeta Angelus Silesius.[17] Y tiene una intuición. ¿Cómo decir lo que no se puede decir con el lenguaje? Más precisamente, ¿cómo decir lo que ya es distinto, y tiene que decirse con el mismo lenguaje que tenemos? ¿Cómo decir lo diferente con algo que es lenguaje de la identidad? Ese lenguaje occidental, logofonocentrista, que reniega de su origen metafórico. Por eso hay que desconstruirlo, y rescatar, en su lugar, la escritura, una que ni siquiera es signo, sino, a lo más, traza, huella. Derrida acude al Éxodo bíblico y dice que la suya es una escritura de desierto, una literatura de destierro, que busca una tierra prometida y parece no haberla. Es una teología nostálgica, nostalgia de Dios. Es una ateología —nombre que usaba Bataille para ciertos escritos suyos, entre la literatura y la mística—, ateología no tanto por negación de Dios, sino por la vivencia de su ausencia, grito porque Dios no está allí. Teología negativa no tanto porque niegue a Dios, sino porque desconstruye su presencia, como desconstruye la metafísica de la presencia hasta los heideggerianos como Gadamer, busca su traza, su huella, su cifra, su escritura.

Por su parte, otro gran judío, Lévinas, se nos presenta de alguna manera como practicante de la teología negativa. Aunque no la llama así, puede llamársela tal; evita la ontología e incluso parece evitar también la teología (al menos en cuanto ontología u ontoteología), para restringirse a un tratamiento más bien fenomenológico y ético.[18] No se coloca en la tradición cabalista, como Derrida, pero sí en la talmúdica, y habla de Dios como el totalmente Otro, al punto que debería renunciarse a hablar de Él de una manera ontológica. Hay en esta teología negativa no sólo un respeto por lo numinoso como se insiste en el judaísmo, sino además una cierta invocación u oración, pero nostálgica, por la lejanía que se percibe con respecto a Dios. Es un reconocimiento de la no-presencia de Dios, pero también el de su huella en el Otro, acusada en el sustrato ético que se manifiesta en este autor.

---

[17] En el "Postscriptum" de Derrida a la compilación de H. Coward-T. Foshey, *Derrida and Negative Theology*, Albany, State University of New York Press, 1992.

[18] E. Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 242-243.

### Reflexiones críticas

Tanto la analítica como la posmodernidad nos dan sendas lecciones. Y podemos dirigirles también sendas réplicas. En el caso de la filosofía analítica, vemos que de un rigorismo sintáctico y semántico se ha pasado a un relativismo pragmático. Aplicado al lenguaje religioso, esto tiene efectos desastrosos, pues Dios sería un significado pragmático o funcional de nuestro discurso. No hace falta que Dios exista, basta con que dé algún sentido a nuestra vida; que nos haga vivir, aunque Él no viva. Pero no puedo aceptar este relativismo (equivocismo) pragmático, derivado del sentido solamente funcional. En él algo es verdadero porque funciona. Pero más bien me parece que es al contrario. En efecto, se puede decir que el que algo sea verdadero porque funciona no es una conexión lógica o necesaria: porque hay cosas que no son verdaderas y funcionan, o hacen funcionar, llevan incluso al bien, dan felicidad; hasta un motivo falso o malo puede impulsar a buscar una virtud o la santidad misma. Pero no creo que sea del todo así, no pienso que todo pueda reducirse a esto. Causas equívocas producen efectos equívocos. No es la manera humana de operar.

Por eso tampoco exijo que en la experiencia religiosa o en la vida de fe haya una causalidad completamente unívoca, en la que motivaciones perfectamente claras produzcan acciones perfectamente claras también. Pero por lo menos puede pedirse una causalidad proporcional o proporcionada (analógica), en la que se vea que algo que funcione además tenga su parte de verdad (correspondentista). No sólo el funcionalismo, sino algo de objetivismo, aunque no sea completo. Es como en el tema de la validez lógica. Además de que funcione la ilación o implicación (de modo que se pueda incluso pasar de lo falso a lo verdadero, porque hay regla lógica para ello), se exige que lo verdadero se siga de lo verdadero, que la conclusión verdadera esté apoyada en premisas verdaderas, para que el argumento, además de ser correcto, sea válido. Además de la corrección formal o sintáctica, se requiere la verdad semántica o referencial. Además de que funcione, debe tener valor veritativo de verdadero. Tal es el auténtico pragmatismo. Que no se quede sólo del lado de la utilidad o de la convención intersubjetiva, sino que mire a algo de la verdad, la objetividad, que se asome a su fundamento. Tal pragmatismo no estará volando en el aire inconsistente de la total ausencia de fundamentación.

Y, así, se puede hablar de una pragmática del lenguaje religioso

en la que se tenga que hablar de Dios no sólo porque da sentido, pero no alude a ninguna referencia, sino porque precisamente el sentido que proporciona nos conduce a la referencia de Sí mismo, a su existencia objetiva y real (Austin y Searle dicen que su significado pragmático incluye la díada fregeana de sentido y referencia, y no sólo el sentido). Se trata de una pragmática lingüística que conduce inevitablemente a una ontología, que usa el lenguaje porque apunta a las cosas (ni sólo espejo de las cosas ni sólo uso juguetón que se diluye sin alcanzarlas nunca). Es lo que muy recientemente se ha llamado ontopragmática, como antes se llamaba ontosemántica (por el solo hecho de tener lenguaje, tenemos ya una ontología; es inevitable). En una pragmática así, nuestro lenguaje sobre Dios tendrá algo existente que le corresponda, y por eso será capaz de iluminar nuestra esperanza. Un Dios vivo que nos enciende una esperanza viva. Y lo mismo que decimos de la pragmática es perfectamente aplicable a la hermenéutica, porque son hermanas gemelas.

Esto se ve en la vertiente posmoderna de la filosofía. Y nos conduce a tomar otra lección y a presentar otro reclamo. En esta otra ala del giro lingüístico, esto es, de la lingüistización de la filosofía, cuentan la semiótica y la hermenéutica, pero aisladas de la ontología, cercenadas de ella, puesto que se piensa en el lenguaje solo, sin fundamento ontológico ninguno. Se da sólo el relato, sin metarrelato que lo sustente. La lección que se impone es que se ha abusado de la ontología, sobre todo al hablar de Dios, en el que sigue predominando el misterio.

Pero aquí veo, para defender a la ontología, un argumento que surge de la misma narratología, lo cual lo hace muy atendible. No hay manera de que la narratología escape a la ontología. Ya por el solo hecho de narrar, se apunta a algo, es inevitable, aunque se diga que no. Será real o ideal, existente o ficticio, posible o actual, pero es algo, y ello funda una ontología como salida de la narración, brotada de ella, y que no puede evitar, como uno no puede evitar tener su propia sombra. La misma narratividad del discurso nos apunta a una realidad, nos compromete con ella. Aunque no lo queramos, a pesar de nosotros mismos. Y esto es inescapable. Los mismos autores posmodernos, que niegan la ontología por medio de la narratividad, necesitan de ella para que su narración tenga algún sentido, si no es que alguna referencia, alguna verdad.

Lo que se ve en este ámbito posmoderno es que se da la hermenéutica sin la ontología. Pero pueden ser mediadas por

aquello que es más hermenéutico: el símbolo, a la vez que lo más ontológico. El símbolo es lo que más conecta; en concreto, conecta el sentido con la referencia, la hermenéutica con la ontología, el lado subjetivo con el lado objetivo. Así, vemos que el positivismo ha llevado a la ontología sin la hermenéutica, a la referencia sin sentido vital, mientras que la posmodernidad ha llevado al sentido sin la referencia, a la hermenéutica sin la ontología. Y ha de buscarse algo que reúna las dos cosas. Que lleve de lo hermenéutico a lo ontológico. Esa es la verdadera función del símbolo. El símbolo es conector, conecta lo que está separado, lo que es difícil de conectar, lo aparente con lo oculto, la interpretación con el hecho, la hermenéutica con la ontología. No puede ser de otra manera.

Y el símbolo es el lenguaje más propio de la religión. Por eso es lo que me da más esperanza, esperanza de que pueda ser recuperado para nuestro tiempo actual y que pueda conectar lo dado con el misterio, lo profano o secular con lo sagrado, el Dios que aparece en el lenguaje con el Dios que parece en la realidad, el Dios que se nos manifiesta en la hermenéutica con el Dios que vive en la ontología. El símbolo da sentido dando también referencia. Colma nuestra subjetividad desbordándonos hacia la objetividad. El símbolo, decía Ricoeur, da que pensar; yo creo que deberíamos añadir: el símbolo da que vivir. Y allí el pensar, el actuar, y todo lo demás, encontrarán su lugar propio y adecuado.

Y este lugar lo crea y lo proporciona una racionalidad distinta de las que se estilan al uso. O bien absolutistas univocistas o bien relativistas equivocistas. Se necesita una pragmática y una hermenéutica analógicas, para no tener que callar, en una teología negativa, que nos deja casi en la obscuridad y en el silencio, pero que tampoco nos permita caer en un discurso prepotente y pretencioso, que igual no nos dice nada. Es necesario encontrar la mediación, que es la analogía, no sólo literal, sino también metafórica, no proporcional, sino también simbólica. Símbolo, según Nicolás de Cusa, significa conjetura. Tendremos un modo conjetural para hablar de Dios, pero suficiente para nuestro modo de ser, suficiente para nuestra condición humana.

# LA CREENCIA EN DIOS A FINES DEL SIGLO XX E INICIOS DEL XXI, O ¿POR QUÉ SEGUIR SIENDO RELIGIOSO HOY DÍA?

*Isabel Cabrera**

*La respuesta a la pregunta de "por qué seguir siendo religioso hoy día" no pasa por inadvertidas las legítimas inquietudes que las diferentes expresiones científicas, intelectuales y morales del desencanto han presentado a lo largo del siglo* XX. *Se trata, por lo menos, cuando se insiste en la creencia en Dios o en ser personalmente religioso, de integrar una "sana conciencia de peligros y certezas que deben evitarse", puesto que se pisan, de todas formas, "terrenos inciertos". Como sea, el reconocimiento del Misterio y el afán de salvación y liberación pueden dar lugar no sólo a encontrar su camino en tal cual religión específica ya existente, sino a construirlo en términos de un diálogo interreligioso siempre abierto.*

¿Por qué creer en Dios a fines del siglo XX e inicios del XXI?, o más generalmente, ¿por qué seguir siendo religiosos? Entre científicos e intelectuales reina hoy día el desencanto. No en balde, desde hace más de un siglo, pensadores célebres de la cultura occidental han calificado la creencia en Dios como una ingenuidad, nociva la mayoría de las veces. Nietszche proclamó gloriosamente la muerte de Dios y, con ella, la liberación de una moral de esclavos, y muchos otros se han expresado en este mismo sentido. De acuerdo con una imagen muy extendida, que tanto Comte como Frazer ayudaron a esparcir, la religión surge del miedo y la ignorancia, es una mezcla entre querer controlar y no saber cómo; la religión es una ciencia fallida y nos remite a una etapa primitiva en la historia humana que habría que dejar atrás definitivamente. Por su parte, Freud explica la creencia en Dios como resultado de la necesidad de un padre, de un

* Universidad Nacional Autónoma de México.

protector cósmico y todopoderoso que mantenga una relación personal con sus criaturas. En este sentido, la creencia en Dios responde a un anhelo infantil que hay que superar, porque el desencanto —señala Freud— es parte de la madurez. En un sentido similar, algunos existencialistas nos conminan a renunciar a nuestra búsqueda de absolutos: el sentido de la vida, sugiere Camus, por ejemplo, está en la vida misma, en los objetivos y valores que nosotros le damos, y no en una razón trascendente. Dios no contesta, y para efectos prácticos es igual que si no existiera. Hay que dejar de mirar al cielo buscando el fundamento del valor y del sentido, y mirar hacia nosotros mismos y hacia la comunidad de los seres humanos. Un último factor crítico ha sido el marxismo, que ha denunciado la pasividad y resignación que produce enaltecer el sufrimiento y cifrar el valor de esta vida en la esperanza de otra vida. En este sentido, las religiones han retrasado la realización de la justicia. Sin duda, estas críticas han minado —para muchos de manera irreversible— la creencia en Dios.

Otra de las cosas que refuerzan la incredulidad religiosa es la paulatina independencia que han ganado el conocimiento y la moral respecto a Dios: la ciencia avanza sin necesidad de postular a Dios. La búsqueda de las leyes —sean probabilísticas o no— que rigen el comportamiento de los fenómenos no ha descubierto el rastro de ningún creador y en ningún discurso científico actual se encuentra la existencia de Dios en calidad de hipótesis explicativa. Por su parte, la moral también ha ganado autonomía, se puede ser justo, solidario, generoso, tolerante, etcétera, sin necesidad de ser religioso; las virtudes morales no exigen una religiosidad personal. Kant, y muchos otros después de él, se ha empeñado en mostrar la capacidad de la moral para fundamentarse a sí misma. Un acto benévolo o justo vale por sí mismo y no porque agrade a Dios o haya sido ordenado por él. A diferencia de antaño, ni la ciencia ni la moral ofrecen actualmente argumentos que demuestren la existencia de Dios; al contrario, su ganada independencia respecto de cualquier consideración teológica parecería sugerir nuevamente que Dios ha quedado atrás o ha sido superado.

Una última cuestión que causa adicionales reticencias es el hecho de que no hay un único concepto de Dios. Las diversas religiones y las sectas a las que dan origen proponen deidades muy distintas. Para no ir más lejos, simplemente consideremos la diferencia que hay a este respecto entre la religiosidad occidental

y la oriental. Según la concepción occidental, representada por los tres grandes monoteísmos: judaísmo, cristianismo e Islam, Dios —o la deidad— es un ser trascendente con el que, no obstante, se puede mantener una relación personal o cercana. Oriente, en cambio, tiene otra tendencia. El taoísmo, el budismo y el *Advaita Vedanta* no hablan de "Dios", sino, más bien, de principios que le dan al cosmos su carácter sagrado. Su deidad, en todo caso, es inmanente. Pero, ¿cuál de ellas existe? o ¿por qué privilegiar a una de ellas en particular? Frente a estas inquietudes, alguien podría contestar que el creyente religioso se apoya en la fe y la revelación para creer en Dios y saber quién es. Pero entonces, quien no haya sido tocado por la fe y vea los textos revelados como documentos valiosos pero meramente históricos, no tiene acceso a esta esfera de respuestas y persiste en su incredulidad. Porque finalmente hay que reconocer que no sabemos si Dios existe, no tenemos ningún argumento contundente que demuestre su existencia; pisamos, por consiguiente, un terreno muy incierto.

Por supuesto que estas reticencias y críticas no han impedido que la creencia en Dios esté sumamente extendida, no sólo en nuestro país, sino en general. Muchísima gente cree en Dios o sacraliza el cosmos y no aceptaría que por ello es ingenua o ignorante, ni que su creencia le causa ningún daño, al contrario, le ayuda a vivir. Es curioso que en una época de tanto escepticismo a nivel científico e intelectual proliferen las sectas religiosas. Es indudable que, exista Dios o no, la necesidad vital de creer en Él sigue imperando. De todas formas, creo que cualquier reflexión religiosa seria tiene que tomar en cuenta estas críticas, porque todas ellas tienen un trasfondo de verdad o, al menos, apuntan a inquietudes legítimas. No obstante, pienso que se puede seguir creyendo en Dios o siendo personalmente religioso a pesar de ellas. Lo que para mí aportan es la sana conciencia de peligros y certezas que deben evitarse, y la prudencia para dirigir la reflexión con humildad, sabiendo que, como decíamos atrás, se pisan terrenos inciertos. Creo que es verdad que la fe religiosa lleva a certezas "íntimas" y convencimientos profundos, pero es lamentable cómo en la historia de algunas religiones —entre ellas el propio cristianismo— estas certezas (que deberían ser "íntimas") se han convertido en estandarte para perseguir y condenar a quienes no las comparten. La intolerancia y el fanatismo son tentaciones siempre presentes. Por eso, el creyente no puede olvidar que desde los criterios aceptados de conocimiento objetivo, no hay argumentos

para demostrar la existencia de Dios o el carácter divino de la revelación que él acepta como tal. Sus certezas íntimas dependen más bien de ciertas experiencias y de una decisión, más o menos reflexiva, según sea el caso, de aceptar cierta religión y vivir de acuerdo con ella, pero no le conceden nunca el derecho de condenar a quienes no las compartan. La religión debe ser tolerante porque ella misma está parada sobre una gran incertidumbre.

Pero después de todo este escepticismo, ¿cómo y para qué proseguir una reflexión sobre la creencia en Dios? Si la existencia y la identidad de Dios son tan inciertas, ¿cómo continuar? Desde las primeras décadas del siglo XX se ha sugerido otra vía de entrada al fenómeno religioso: el análisis de la experiencia religiosa. Porque es innegable que aun cuando Dios no existiera, la experiencia religiosa ha tenido y tiene un lugar importante en la cultura y la historia humanas, y reflexionar sobre ella es una excelente manera de comprender mejor la creencia o la fe en Dios. Autores ya clásicos en muy diversos campos —Rudolf Otto, William James, Mircea Eliade, Marcel Mauss, etcétera— hacen análisis comparativos entre diversos mitos, prácticas, actitudes y/o sentimientos religiosos, con el propósito de detectar aquellos elementos que conforman la experiencia originaria que parecería estar detrás de la religiosidad. Porque la religiosidad no está basada sólo en razones sino, más fundamentalmente, en determinadas experiencias. De esta manera, a partir de los rasgos presentes en sus análisis, se forma un primer y básico concepto de Dios o, más comúnmente, de *lo sagrado*, que no es sino el objeto intencional al que refiere la experiencia religiosa originaria. Lo sagrado no es todavía ni la deidad trascendente que proclama el monoteísmo occidental ni tampoco el principio inmanente al que apunta la espiritualidad oriental; lo sagrado es —como dice Otto— el trasfondo numinoso de cualquier divinidad, sea ésta trascendente o inmanente.

Ahora bien, la mayoría de estos autores piensa que es posible dar con un núcleo común y hablar de la universalidad de la experiencia religiosa, que se viste con distintos ropajes en las diversas culturas y tradiciones. Yo procedería con más cautela aquí. No sé si la experiencia religiosa sea un fenómeno universal. No conozco lo suficiente las distintas religiones para asegurar que en ellas se encuentran presentes los rasgos que yo consideraría comunes a los ejemplos que he visto analizar o que he analizado yo misma; también dudo porque me parece que una experiencia

conlleva siempre una interpretación, a veces simplemente implícita en la forma en la cual es descrita, y no estoy segura de que esta interpretación no sea una parte constitutiva de la experiencia misma.

De cualquier manera, creo que podríamos dejar prudentemente a un lado la cuestión de la universalidad y hablar de los rasgos que delimitan un tipo de experiencia religiosa, quizá no única y universal, pero sí ampliamente extendida. Los diversos autores a los que aludíamos atrás no se acaban de poner de acuerdo en cuáles son los rasgos que hacen peculiar a la experiencia religiosa. La figura más clásica entre ellos, Rudolf Otto, habla del *Misterio Tremendo* que palpita detrás de cualquier sentimiento religioso, y conforma un primer concepto de la deidad (su trasfondo numinoso); otros autores, aunque siguiendo la línea por él sugerida, ponen el acento en otro lado. Así, por ejemplo, van der Leeuw habla de una vivencia de un poder íntimo e incalculable, o Eliade que habla de la emergencia de algo *Completamente Otro* que violenta incluso nuestros esquemas espacio-temporales. No voy a entrar a exponer y discutir las diversas propuestas —que muy probablemente ustedes ya conozcan—; prefiero destacar una de ellas en particular que me parece especialmente valiosa por dos razones: la primera es que es heredera de esta perspectiva y recoge aspectos centrales de los autores mencionados; la segunda es que está formulada en términos profundos, claros y actuales. Me refiero a la propuesta que hace José Gómez Caffarena, quien analiza la religiosidad privilegiando dos rasgos: el reconocimiento del misterio y la búsqueda de salvación. Discuto aquí su intuición y analizo con algún detalle estos dos elementos. No obstante, mi análisis está en función de los propósitos de esta conferencia, así que tras recoger su sugerencia inicial, me aparto libremente de los caminos que recorre a partir de aquí el propio Gómez Caffarena.

Parece indudable que la vida está rodeada de misterios. La civilización humana ha tratado, por siglos, de develar algunos de estos misterios y no es poco lo que ha conseguido. La ciencia, hoy día, ofrece explicaciones parciales pero sólidas para cuestiones tan enigmáticas como el origen del universo, el origen de la vida o la estructura biológica del ser humano. Sin duda, muchos problemas van siendo resueltos. No obstante, hay misterios que perduran, porque no son problemas o preguntas cuya solución o respuesta desconocemos, sino verdaderos enigmas sin respuesta ni solución. Parafraseando libremente una afirmación de Wittgenstein,

podríamos decir que finalmente el misterio no es "cómo sea el mundo", sino "que el mundo sea". Hay preguntas que la ciencia no contestará porque son preguntas que, como bien dice Luis Villoro en un trabajo reciente, no refieren a los hechos y sus posibles concatenaciones, sino al valor y sentido de estos hechos. Frente al misterio último sólo queda el asombro. Villoro recuerda el asombro religioso de Agustín de Hipona frente al milagro de la existencia misma del mundo, o el asombro metafísico de la pregunta heideggeriana "¿por qué el ser y no más bien la nada?"

Es este asombro frente al misterio lo que lleva a algunos célebres científicos, entre ellos Newton y Einstein, a hacer reflexiones religiosas cuando aluden a las preguntas que quedaron sin respuesta. En este sentido se ilustra la vieja intuición de Pascal según la cual poca ciencia aleja de Dios, pero mucha ciencia vuelve a acercar a él. Acerca, me parece, en tanto el quehacer científico vislumbra sus límites y cobra conciencia de enigmas para siempre irresolubles, y acerca también en la medida en que este misterio se concibe como algo extraño que provoca asombro, fascinación, temor y reverencia. Porque se podría simplemente decir que hay problemas sin respuesta y que, más que pensar en Dios o lo sagrado, debemos no pronunciarnos y limitarnos a reconocer nuestra ignorancia. Finalmente, uno puede vivir feliz desconociendo muchísimas cosas. Pero la dificultad de mantener esta prudente indiferencia reside en el hecho de que, usualmente, el misterio no sólo conforma los horizontes de nuestro conocimiento, sino también está presente en nuestras más hondas inquietudes personales: ¿por qué estamos vivos?, ¿qué hacemos aquí?, ¿por qué sufrimos y por qué morimos?, ¿qué se espera de nosotros y qué podemos esperar? El misterio que envuelve la existencia misma del mundo nos devuelve la pregunta por el sentido de la vida humana, y esta pregunta hiere; ante ella difícilmente se puede ser indiferente.

Tolstoi, en su *Confesión*, habla de cómo la pregunta por el sentido de la vida, una vez que nos ha mordido, nos acompaña por siempre. La pregunta se despierta, muchas veces, frente a la cercanía de la muerte o la patencia del sufrimiento y lleva, inevitablemente, a la angustia. Para Tolstoi sólo Dios apaga esta angustia, Dios es lo único que puede dar sentido a la vida. Pero la vía sugerida por el novelista ruso no parece ser la única alternativa. Tomando una neutralidad similar a la antes mencionada, algunos existencialistas proponen responder al sentido de la vida con el

Absurdo. Por más vital que sea la pregunta, no hay respuesta; podemos considerar nuestra existencia y su propósito como algo absurdo que no carga consigo ningún valor ni sentido trascendentes. Hemos sido —por usar una expresión común— echados al mundo y lo que nos queda es mirar hacia delante y no alimentar nuestra angustia o incrementar severamente nuestras neurosis buscando fundamentos que no existen. ¿Por qué no aceptar simplemente que no hay un sentido absoluto de nuestra vida y seguir adelante? Pero aceptar el absurdo es aceptar que hay un vacío de respuestas, una aparente o real gratuidad en la existencia; y este absurdo, este vacío de respuestas o esta gratuidad, todavía pueden adquirir matices religiosos. De hecho, el existencialismo también dio lugar a pensadores profundamente religiosos como Kierkegaard o Jaspers. Finalmente, el absurdo puede señalar la ausencia de Dios, pero también podría señalar la oscura presencia de un dios escondido, que va paulatinamente manifestándose a lo largo de la vida o a lo largo de la historia.

Pero, ¿de qué depende que el misterio adquiera connotaciones religiosas?, ¿qué convierte a esta fundamental incertidumbre en un objeto de asombro y reverencia?, otra vez: ¿por qué no aceptarlo meramente como la patencia de un límite, la ausencia de un fundamento y un sentido últimos? No sé de qué dependa el teñir el reconocimiento de estas preguntas con matices religiosos. No podemos negar que hay mucha gente que vive vidas valiosas sin nunca convertir la pregunta por el sentido del mundo o el sentido de su vida en inquietudes de índole religiosa. Hay quienes, en cambio, no pueden evitar asociar el reconocimiento de los misterios últimos con un trasfondo de religiosidad. Quizá sean guiados por su temperamento nostálgico, o quizá se orienten por la vaga intuición de que así como hay cosas que no podemos dejar de llamar "bellas", hay otras que no podríamos dejar de llamar "sagradas". Creo que, básicamente y a este nivel, toda la diferencia estriba en que, para algunos, el reconocimiento de los misterios últimos está acompañado de cierta actitud, una actitud, decíamos antes, de asombro, fascinación, temor y reverencia. El misterio emerge como algo extraño, como algo fuera de lo cotidiano, como algo que significa otra cosa. Los estudios antropológicos se han cansado de ilustrar cómo en las diversas culturas religiosas se reconoce este misterio en hechos y objetos muy variados, suscitando siempre este temor reverencial, esta fascinación frente a lo extraño, frente a lo que siendo lo que es, representa otra cosa, y por esta función simbólica adquiere un poder y un valor singulares. Incluso para el religioso, hoy día, hay también hechos y objetos cargados

de este valor mistérico, que recuerda la presencia callada pero tenaz de lo Otro.

Pero dar al misterio el carácter de sagrado es, en cierto sentido, paradójico. Si las preguntas últimas sobre la existencia del mundo y el sentido de la vida se remiten a Dios o a lo sagrado, es porque Dios —o lo sagrado— constituyen una respuesta a dichas preguntas. Los creyentes suelen, así, pensar que aquello que ellos consideran sagrado es fundamento de la existencia del mundo y del sentido de sus vidas. Paradójicamente, al sacralizarse, el misterio, vacío de respuestas, se vislumbra él mismo como una respuesta. Pero no es que el enigma se resuelva. Ver al misterio en su extrañeza no es resolverlo, es más bien intuirlo como algo valioso, como algo que está ahí dando testimonio de otra cosa; es un silencio que se torna elocuente y un límite que se convierte en umbral, pero no por ello deja de ser límite y silencio. Doy un ejemplo antes de proseguir: "Rezar es —decía Wittgenstein— pensar en el sentido del mundo", desear que el mundo tenga un sentido. En el artículo de Villoro mencionado atrás se intenta precisar cómo es que Dios o "lo místico" podría responder a la pregunta del sentido del mundo. La idea que Villoro atribuye finalmente a Wittgenstein es que tal asociación, entre "lo místico" y el sentido último, sugiere que la respuesta no está en un hecho peculiar o en un conjunto determinado de hechos; Dios no es un objeto o un evento más del mundo, sino aquello que convierte al mundo en una totalidad integrada e integradora, es lo que da cohesión y armonía a lo que de otra manera parecería ser —tomado en su conjunto— un gran teatro del absurdo. Así, creer en Dios es pensar que el mundo y la vida humana tienen sentido, pero no significa elucidar *cuál* es este sentido. Lo que Wittgenstein llama místico es una perspectiva, una mirada, usualmente fugaz. Alcanzamos a vislumbrar un valor y un fundamento, pero ello no deriva ni en una doctrina ni en una moral determinadas, sino en el silencio.

Muchos autores han señalado ya que lo sagrado es inefable. Se ha dicho en múltiples ocasiones que se trata de un enigma de tal naturaleza que no puede ser elucidado en términos racionales ni tampoco puede ser descrito; el lenguaje, ese complejo andamiaje que utilizamos para referirnos a los objetos físicos y culturales, resulta insuficiente cuando trata de describir el Misterio. En este sentido, aun cuando podamos sugerir —y siempre a partir de símiles y rodeos, usando un lenguaje negativo y evocativo— los

sentimientos y vivencias que suscita, no podemos elaborar un discurso con sentido ni especular con mínimo rigor sobre él. Debemos limitarnos a señalarlo, a lo sumo, como una alternativa atractiva antes de callarnos definitivamente. Así, en el citado artículo de Luis Villoro, se defiende esta postura que consiste en reconocer que —en todo caso— estamos frente a algo indescriptible de lo que es inútil hablar. En suma, el discurso religioso es además de incierto, resbaloso, y si quiere no traicionarse a sí mismo debe optar pronto por el silencio.

Hay, por supuesto, un desaliento que produce, si no la imposibilidad, sí la dificultad de hablar de lo sagrado; este desaliento surge con la conciencia de que aquello que se dice nunca referirá de manera directa y clara a lo que se busca señalar, pero también surge, me parece, de la incertidumbre más honda de si realmente se señala algo más que un vacío, de si no se le está poniendo un nombre a la nada, o llenando de fantasmas lo que no es sino una dolorosa ausencia. No casualmente algunos grandes religiosos han hablado de lo sagrado en este sentido, el dios silente de la mística del desierto, "el Dios sin modo" de Juan de la Cruz, la deidad de Maister Eckhart, o la asociación entre los conceptos budistas de *sunyata* y *nirvana*. Porque, no obstante, también es cierto —y alentador— que la dificultad de hablar de lo sagrado ha producido una literatura y un pensamiento hermosos y profundos.

Además, sospecho que esta dificultad no es exclusiva del discurso religioso; cualquier reflexión sobre los valores, el amor, la belleza, la justicia o las virtudes morales exige malabarismos del lenguaje, exige que el lenguaje supere su vocación descriptiva. La razón de esto es, quizá, que el valor siempre rebasa las palabras manifestándose en actitudes, conductas y situaciones no previstas; y, sin embargo, ello no implica que no tenga sentido luchar, con palabras, por el reconocimiento o la realización de dicho valor. Ninguna elucidación conceptual de la justicia, la belleza o la generosidad son suficientes, pero no por ello son inútiles. No lo son, porque el propósito de reconocer un valor no es sólo el intento por elucidar su naturaleza, sino también el esfuerzo por lograr su asimilación y su repercusión en la vida personal. En este sentido, un intento por precisar el valor sagrado, nos conduce a hablar de lo sagrado, usando los escasos recursos que tenemos a mano. Este discurso puede no llevarnos a verdades contundentes, sino sólo a sospechas, a poner torpemente en palabras ciertas vagas intuiciones, pero puede ayudarnos, paulatinamente, a asimilar la repercu-

sión de dicho valor en nuestras actitudes, conductas y creencias más cotidianas. En suma, no veo por qué no podamos referirnos a lo que tantos otros han llamado sagrado; muy probablemente no podamos decir más de lo que ya se ha dicho, e incluso tomemos siempre prestadas algunas de las expresiones que se usan para referirse a ello; pero hablar de eso es importante, en la medida en que hablar y escribir es una de las formas de asimilar aquello que se considera valioso.

La religión no se queda en el señalamiento silencioso de un misterio sagrado (aunque sí se alimente de él), no se conforma —como Wittgenstein— con vislumbrar "la perspectiva correcta" y conseguir, a ratos al menos, la paz y la confianza de que el mundo y la vida tienen un sentido, aunque no sepamos decir cuál es. La religión también busca una vía de salvación, busca orientar la vida hacia la liberación de ciertos males y el cultivo de ciertas virtudes. Por supuesto, en todas las grandes religiones hay espíritus profundamente contemplativos, pero rara vez el talante religioso se conforma con vislumbrar este misterio y confiar en que es el umbral de un sentido integrador y luminoso; también quiere saber cómo conseguir la salvación, cómo adentrarse y traspasar el umbral. Salvarse del pecado, del sufrimiento, del sinsentido, del mal, parecen ser motivaciones típicamente religiosas que nos conducen ineludiblemente a una dimensión práctica. Confiar en que la vida tiene finalmente un sentido repercute sin duda en ciertas actitudes y maneras de ver las cosas, pero no constituye propiamente la salvación. La búsqueda de la salvación no culmina con el sentimiento de "sentirse completamente a salvo" —aludiendo nuevamente a Wittgenstein— que nos produce repentina paz y confianza, sino que es también un quehacer cotidiano y una manera personal de vivir. "Salvación" es —como bien dice Gómez Caffarena— un término más general que el de "sentido" que hemos estado usando; alude también a la "iluminación" y a la "liberación" de la que se habla en otros contextos religiosos. Por eso la religión deriva inevitablemente en una moral, pero no en una moral de "deberes", como han querido muchos, sino más bien en la decisión personal de cultivar ciertas virtudes y privilegiar ciertos valores.

Así, la búsqueda de sentido es parte de la búsqueda de salvación o es, como sugiere Gómez Caffarena, una búsqueda secularizada de salvación. Los budistas hablan de la "Iluminación", la cual implica cierta mirada, cierta manera de ver las cosas, pero también implica una liberación del sufrimiento por medio de determinadas

prácticas. El *dharma* budista es una doctrina que señala la vía para liberarnos de una enfermedad terrible que, no obstante, puede ser curada. De manera similar, la misión salvífica de Jesucristo no sólo consiste en revelar ciertas verdades; también consiste en señalar una vía para liberarse del pecado y la muerte. En ambos casos la salvación puede o no plantearse como personal. Dentro de estas grandes religiones se presentan las dos tendencias. Algunos místicos cristianos y exponentes del budismo *theravada* hablan respectivamente de una fusión personal con Dios o de una iluminación personal, mientras que otros cristianos y los exponentes del budismo *mahayana* se refieren a una salvación comunitaria o a una liberación global.

Pero la salvación a la que se alude puede llevar a caminos muy distintos; otra vez, las diferentes tradiciones religiosas varían en sus acentos y manifiestan una asombrosa diversidad. En la historia y el desarrollo de las religiones encontramos rituales orgiásticos y rituales ascéticos, ambos en busca de conseguir la liberación. Hay prácticas religiosas que llevan a la cohesión de la comunidad social y otras que conducen al aislamiento y al rechazo del mundo social. No parece haber una conducta o una virtud en especial que las religiones hayan unánimemente privilegiado en este intento por trazar un camino de salvación. Persiste, una vez más, la diversidad religiosa. Lo que resulta común, entonces, es sólo una intención salvífica o liberadora. Esta parca cercanía entre las diversas religiones ofrece, sin embargo, un señalamiento importante: las religiones, al menos las grandes religiones, no pueden traicionar esta intención original sin traicionarse a sí mismas; la religión nos quiere salvos, libres, iluminados, no puede servir para cerrar, someter o condenar.

Pero ¿de qué nos salva la religión? La respuesta es: del mal en general o más especialmente de alguna de sus máscaras: el sinsentido, el pecado, la muerte o el sufrimiento, este último con su inmensa gama de especificaciones y matices. Nos salva porque ofrece una vía de liberación. Las grandes religiones son siempre un camino, y uno de largo aliento, y usualmente contienen una sabiduría refinada por siglos. Esta sabiduría, junto con el reconocimiento del Misterio del que hablábamos atrás, constituye, desde mi punto de vista, la razón por la que, a pesar de todo, vale la pena seguir siendo religioso hoy día. Pero antes de concluir, veamos brevemente dos ejemplos relacionados.

Me parece que el sufrimiento es un mal por excelencia, un mal

que todos, creyentes o no, reconocemos como tal y quisiéramos evitar. De hecho, quizá los otros incentivos de las búsquedas religiosas de salvación que atrás mencionamos —el pecado, la muerte, el sinsentido— sólo puedan ser llamados males por referencia a él. El sufrimiento puede manifestarse de múltiples maneras; de hecho, a lo largo de nuestra vida lo vemos aparecer, una y otra vez, en nosotros o en otros, de formas muy distintas, a veces es físico y a veces no, a veces es sutil, a veces cruento, a veces evidente, a veces oculto; a veces se desencadena por procesos naturales indiferentes a las emociones humanas, otras veces es causado por los propios seres humanos, voluntariamente o no. Pero culpables o inocentes, el hecho es que somos terriblemente frágiles frente al sufrimiento. Concedo, pues, una especial atención a las religiones que orientan su búsqueda de salvación a la liberación y a la supresión del sufrimiento. Esta es la intención explícita del budismo; respecto al cristianismo la cuestión es más compleja. Creo que hay quien diría que la búsqueda está orientada más bien a salvarnos o liberarnos del pecado y de la muerte e incluso, para algunos, el sufrimiento podría ser un medio necesario para conseguir esta liberación, en tanto expía el pecado y nos hace dignos de la vida eterna. Pero no creo que esta sea la opinión unánime entre cristianos hoy día, al menos, no lo es para aquellos cristianos que se han enfrentado a las críticas aludidas al principio de esta reflexión, y rechazan el tono dolorista de algunas lecturas del cristianismo. Es innegable que el cristianismo, a lo largo de su historia, también ha inspirado órdenes religiosas y personajes —algunos verdaderamente heroicos— que se han abocado a lo largo de sus vidas a combatir y aliviar el sufrimiento.

Para llevar a cabo esta tarea, cada una de estas dos grandes religiones propone cosas distintas, no obstante, ambas consideran como central el cultivo de una virtud similar. Los budistas hablan de la compasión, los cristianos del amor. En ambos casos se trata de una virtud fundamental. Es mucho lo que se ha escrito, a lo largo de los siglos, en cada una de estas tradiciones, en torno a la compasión y al amor. Mis limitaciones personales y el propósito de esta conferencia me impiden hacer aquí un análisis más profundo de estos conceptos; no obstante, quisiera señalar brevemente lo que me parece que ambos tienen en común y que constituye un ejemplo claro de la sabiduría que han legado estas religiones.

El primer rasgo común es, creo yo, que tanto la compasión budista como el amor cristiano son actitudes hacia la vida y hacia

los demás seres vivos, y no sentimientos más o menos pasajeros. Amar y compadecer es compartir con el otro la misma suerte. Pero en ambos casos —y a diferencia de lo que suele pensarse— sólo se consigue esta mirada amorosa o compasiva cuando se ve al otro como un semejante, un prójimo, uno como nosotros, que sufre y busca liberarse de ese sufrimiento. Ni la compasión ni el amor suponen superioridad o desprecio; más bien suponen un reconocimiento básico de equidad. El fundamento de esta empatía —amorosa o compasiva— nos remite en cada religión a cosas muy distintas. Los cristianos probablemente dirían que sabernos hijos de Dios nos hermana y nos vuelve prójimos y semejantes, o que el amor que Dios nos profesa a todos —dolientes o no, culpables o no— nos hace igualmente valiosos e igualmente frágiles. Los budistas, en cambio, basarían su empatía en la idea de que el otro está tan "vacío" como uno, no posee nada inconfundible o esencial que lo haga radicalmente diferente; la falta de un núcleo sustancial borra las fronteras entre el yo y el mundo y por consiguiente entre yo y los otros; todos somos el mismo río. A pesar de estas diferencias, lo importante en ambos casos es que la empatía —compasiva o amorosa— hace que el sufrimiento —mío o de otro— nos afecte a todos, no hay un límite infranqueable que nos permita mantenernos al margen, cualquier sufrimiento nos involucra. Tanto amar como compadecer es sentirnos interpelados por la suerte de nuestros semejantes, es reconocernos en los otros.

Un segundo punto en común es que ambas miradas tienen un tono esperanzador; no se quedan en una lamentación compartida del sufrimiento, sino que lo ven como algo al menos parcialmente remediable. De hecho, el amor y la compasión se presentan como disposiciones a aminorar, aliviar y combatir el sufrimiento. En este sentido, el amor y la compasión no sólo nos conminan a no dañar a nadie, a no incrementar la cantidad de sufrimiento en el mundo, sino que también nos disponen a aliviarlo o combatirlo en la medida de nuestras posibilidades. No sólo nos sentimos interpelados por el sufrimiento del otro, sino también hay un deseo desinteresado de ayudarlo a liberarse de ese sufrimiento. Otra vez, este desinterés refiere a cosas muy distintas dentro de cada una de estas tradiciones. Para los cristianos es quizá que amar al prójimo es una expresión del amor divino. Porque no se ama al prójimo porque haya algo en él que uno desee poseer, sino porque se ve al otro desde los ojos de Dios. Un célebre teólogo noruego, Andres Nygren, ha examinado la idea del amor cristiano (*ágape*)

en contraste con la del amor griego (*eros*) y señala el desinterés y la gratuidad como una diferencia importante: el *eros* es una pulsión que nos acerca a lo que consideramos valioso, el *ágape*, en cambio, no surge del reconocimiento de un valor, sino que él mismo confiere valor. No amamos al prójimo porque lo consideremos valioso, sino que lo consideramos valioso porque lo amamos. El *ágape* es un amor sin motivo, indiscriminado. Para los budistas, en cambio, el desinterés en la compasión remite a otra cosa. El compasivo busca liberar al otro de su sufrimiento, y por consiguiente, comparte con él los recursos que ha encontrado a lo largo de su búsqueda para conseguir esta liberación, aunque ocuparse de ello interrumpa o retrase su propia liberación. El Buda que sale de su silencio para compartir la doctrina que lo ha llevado a la Iluminación y, más enfáticamente, la posterior figura del *boddhisatva*, que renuncia a su propia liberación para contribuir, con su ejemplo y sus enseñanzas, a la liberación conjunta, son los estandartes de la compasión budista. No obstante remitir a concepciones distintas, tanto el amor como la compasión se expresan fundamentalmente por medio de la generosidad. Amar y compadecer es dar y, tanto para el cristiano como para el budista, dar es darse. Borrar las fronteras entre uno y los otros, comprometerse con el otro, padecer con él y compartir los recursos propios y una mirada esperanzada hacia la liberación.

Por lo dicho hasta aquí, y con el propósito de concluir, podemos volver a recoger la sugerencia de Gómez Caffarena y proponer una definición muy austera, pero por lo mismo atractiva, de lo que es ser religioso hoy día: religioso es, simplemente aquel que inclinándose frente al Misterio, busca el cultivo de ciertas virtudes como una vía de salvación. En este sentido resulta muy comprensible e incluso atractivo para muchos de nosotros seguir creyendo en Dios, o más generalmente, seguir siendo personalmente religiosos.

El siguiente paso será optar o comprometerse con una vía específica de salvación; la búsqueda religiosa tiene que construir o encontrar su camino. Puede ser que uno logre identificarse completamente con las intenciones y las doctrinas salvíficas o liberadoras de una religión específica y entonces no dudará en llamarse "judío", "cristiano", "budista", etcétera. Pero la búsqueda puede también mantenerse al margen de las distintas propuestas y dar lugar, más bien, a un diálogo interreligioso por el que se afinen parentescos, pero también se obtenga riqueza de las diferencias. En mi humilde opinión, creo que ningún mensaje religioso

ha sido totalmente descifrado, y creo que la refinada sabiduría que ha logrado una tradición religiosa siempre puede ayudar a mejor comprender y valorar el significado de otra que, al igual que ella, se alimenta del reconocimiento del Misterio y comparte el afán de salvación y liberación. ¿Acaso no son estos parentescos suficientes para mantener el diálogo siempre abierto?

# II. ANALES

# EL PROBLEMA DE DIOS EN LA TEOLOGÍA DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX

*Andrés Torres Queiruga**

*Andrés Torres Queiruga propone en este artículo los elementos que, desde la razón teológica y la experiencia creyente, se hacen necesarios para pensar a Dios en los inicios del siglo XXI.*

*Reconociendo el cambio radical que significó la Modernidad, así como los problemas que ésta plantea a la razón creyente, el teólogo español propone "dos frentes" de reflexión y de exploración: uno enfrentado con la necesidad de repensar los conceptos fundamentales relativos a Dios, y otro incidiendo en la necesidad de modificar el lenguaje que expresa la fe.*

## 1. Propósito

El título que se me ha propuesto es de tal amplitud que permite muy diversos abordajes. Los primeros que se ofrecen son tal vez los de carácter más descriptivo o fenomenológico. En doble dirección: cabría proceder o bien haciendo un catálogo de las propuestas de los teólogos más significativos, o bien describiendo los problemas principales que de hecho la nueva teología ha ido afrontando.[1]

En esta ponencia el abordaje será distinto. Como es natural, el panorama aludido no podrá estar del todo ausente; pero su presencia será más bien implícita, como marco de referencia y fuente de sugerencias. Lo que ante todo interesa es un diagnóstico de fondo y, apoyados en él, intentar la búsqueda, modesta y tanteante, de caminos de salida.

---

* Universidad de Santiago de Compostela.

[1] Sería inútil intentar ofrecer una bibliografía. Para una aproximación puede verse el amplio artículo *Gott* en la Theologische Realenzyklopädie 13 (1984/1993) 601-708; principalmente *VIII. Neuzeit/Systematisch-theologisch*, por I. Lonning. Panorámicas más asequibles pueden verse en H. Zahrnt, *A vueltas con Dios. La teología protestante en el siglo XX*, Zaragoza, 1972; H. Küng, *¿Existe Dios?*, Madrid, 1978.

Aun así, se comprende que no puede tratarse, ni de lejos, de un proyecto exhaustivo. Lo único que cabe intentar es tratar de localizar alguno de los problemas que marcan de manera decisiva nuestra situación. Dentro ya de ese marco preciso, será posible insinuar algunas propuestas hacia el futuro.

Se comprende igualmente que este proceder pone en juego la propia subjetividad, con su carga inevitable de opción individual. Digamos que en la opción por él elegida cada teólogo refleja aquel diagnóstico que su trato con los problemas ha ido perfilando en su interior, así como las posibles soluciones que a él o a ella se le van presentando como más válidas y significativas.

La universalidad no queda así excluida, sin más. Será sencillamente una "universalidad en perspectiva", derivada del trato con los demás y de la participación abierta y solidaria con los problemas y tareas del propio tiempo.

Tal es lo que, de manera muy sucinta y apretada, me propongo hacer ante ustedes, intentando reflejar algunas de las instancias fundamentales que ocupan y preocupan desde hace años mi trabajo teológico. Abrigo la esperanza de que su amable acogida perdone lo que de excesiva particularidad pueda traslucirse en el intento; y, sobre todo, de que su recepción activa y creadora la universalice, integrándola en la comunión fraternal de la búsqueda común.

## 2. Diagnóstico global: la Modernidad como cambio de paradigma

Contra lo que muchos piensan, Dios ha sido hasta ayer —digamos, sin mayor precisión, hasta el siglo XVIII— una evidencia común.[2] Y sigue siéndolo para las otras culturas en la precisa medida en que permanecen fuera del flujo de la occidental. Este dato es de capital importancia, pues apunta directamente a la raíz de la crisis actual. Ésta nace del cambio inmenso que en todos los órdenes trajo consigo la entrada de la Modernidad; cambio en las

---

[2] Dejemos de lado la cuestión del "ateísmo antiguo". Personalmente estimo que *acaso* sea posible en algunos individuos (no, desde luego, muchos de los que a veces se dicen, como Lucrecio o Epicuro); pero, en todo caso, sin presencia social: *cfr.*, en sentido afirmativo, C. Fabro, "Génesis histórica del ateísmo contemporáneo", en G. Girardi (ed.), *El ateísmo contemporáneo* II, Madrid, 23-26 (con bibl.); y, en sentido negativo, M. J. Bucley, *At the origins of Modern Atheism*, New Haven/London, 1987, 4-7 (también con bibl.). Ya Heel había dicho cosas hondas al respecto (*cf. Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, & 71 nota [trad. de R. Vallas Plana], Madrid 1997, pp. 175-177).

estructuras profundas, mutación de *paradigma* cultural,[3] de calado tan enorme que Karl Jaspers no ha dudado en ponerlo en paralelo con la hominización, el paso al neolítico o el descubrimiento del fuego.[4]

Dado que la concepción de Dios en el cristianismo y su consiguiente reflejo en la cultura occidental se había realizado por entero antes de esa mutación, era inevitable que ella entrase también en el torbellino de aquella duda universal que puso en cuestión a la entera tradición anterior. Descartes dio la palabra a esta terrible mutación, cuando se propuso dudar de todo, apoyándose únicamente en la propia experiencia y estableciendo el principio *in dubio contra traditionem* ("en la duda, contra la tradición").[5]

En este sentido, me he atrevido a hablar en alguna ocasión de la "necesidad epocal de la muerte de Dios".[6] Trataba de indicar con ello que la imagen tradicional se había convertido, para una parte muy importante de la cultura occidental, en un *ídolo* inasimilable, que impedía el acceso a la fe. Por eso, aun lamentando sus graves consecuencias históricas, ese fenómeno no debiera asustar demasiado al creyente auténtico. Y, en todo caso, debe convertirse en llamada a destruir el ídolo para que a través de sus cenizas pueda brillar de nuevo el verdadero rostro del Dios vivo.

Intentarlo impone trabajar en *dos frentes distintos y complementarios*. El primero, ubicar el punto crucial donde la nueva cultura cuestiona la concepción anterior. El segundo, revisar con honestidad y coraje los conceptos, expresiones y aun prácticas que, heredadas de esa concepción, constituyen hoy obstáculos insalvables para la significatividad y credibilidad de la fe en Dios.

Empecemos, pues, por el primer frente.

---

[3] Sobre este concepto, popularizado por Th. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, 1971, organiza H. Küng su visión histórica del cristianismo (parece dar por supuesto que la "posmodernidad" representa un paradigma nuevo, cosa que aquí no asumo): *cf. El Cristianismo: Esencia e historia*, Madrid, 1997.

[4] *[Introducción a] La filosofía*, México, 1953, pp. 81-86.

[5] Tomo la referencia de Reyes Mate, *Memoria de Occidente*, Barcelona, 1997, 122.

[6] *El problema de Dios en la Modernidad*, Estella, 1998, pp. 262-265.

## 3. El primer frente del cambio

### 3.1 Autonomía e historicidad de lo creado

Hoy existe un consenso prácticamente unánime sobre el hecho de que lo que constituye el núcleo más determinante, y acaso el dinamismo más irreversible del proceso moderno, es la progresiva *autonomización* de los distintos estratos o ámbitos de la realidad.

Empezó por la realidad *física*, que fue mostrando con claridad creciente que las realidades mundanas obedecen a las leyes de su propia naturaleza, sin necesidad de continuas intervenciones sobrenaturales: ni los astros aparecían ya movidos por inteligencias superiores ni las enfermedades eran causadas por demonios. La conocida frase de Laplace, respondiendo a Napoleón que le preguntaba por qué no había mencionado a Dios en su *Sistema del mundo*, "Sire, yo no necesito esa hipótesis", no es históricamente segura, pero expresa muy bien la enorme trascendencia del cambio.

Siguió por la autonomización de la realidad *social, económica y política*, que ha hecho ver la estructuración de la sociedad, el reparto de la riqueza y el ejercicio de la autoridad no como fruto de disposiciones divinas directas, sino como resultado de decisiones humanas muy concretas: ya no hay pobres y ricos porque Dios así lo ha dispuesto, sino porque los humanos distribuimos desigualmente las riquezas de todos; y el gobernante no lo es ya "por la gracia de Dios" (de suerte que sólo a Él tiene que dar cuentas), sino por la libre decisión de los ciudadanos.

Continuó por la *psicología*, cuya vida y alternativas ya no pueden entenderse de manera inmediatista como resultado de mociones divinas o tentaciones demoníacas, sino como reacciones más o menos libres a las mociones del inconsciente y a los influjos sociales y culturales.[7]

La misma *moral* muestra con claridad cada vez más innegable su autonomía, en el sentido de que ya no recibe de lo religioso la determinación de sus contenidos, sino que la busca en el descubrimiento de aquellas pautas de conducta que más y mejor humanizan la realidad humana, tanto individual como social.[8]

---

[7] *Cf.* las consideraciones a propósito de la obra de E. Drewermann, en J. I. González Faus, C. Domínguez Morano, A. Torres Queiruga, *"Clérigos" en debate*, Ed. PPC, Madrid, 1997, pp. 131-226.

[8] Con un poco más de amplitud y en relación con el problema del ateísmo, analizo

Todo ello aparece además solidario de una segunda característica fundamental: la realidad no sólo se muestra dotada de una legalidad intrínseca, que garantiza su autonomía, sino aparece como radicalmente *histórica y evolutiva*. Si algo marca el fondo radical de la conciencia contemporánea es el descubrimiento del carácter evolutivo de todo lo real: empezando por el cosmos, en procesos que están deslumbrando nuestra imaginación y asombrando nuestra inteligencia; continuando por la vida, en la inacabable variedad de sus formas hasta llegar a la especie *Homo sapiens*; y culminando en la radical historicidad que es la marca específica de todo lo propiamente humano.

Conviene tener en cuenta que a nivel teórico esta situación representa algo prácticamente adquirido (aunque sea con certeza desigual: no todos, por ejemplo, aceptan —¿todavía?— el carácter autónomo de la moral) y que, por consiguiente, determina el fondo de "creencias" que articulan nuestro sustrato cultural. Lo determina, además, como adquisición *positiva e irreversible*, de suerte que en adelante cualquier configuración humana deberá medir con ella su plausibilidad y su misma verdad.

Eso no debe llevar, ciertamente, a una entrega acrítica al "espíritu de la modernidad", pues es evidente que no todo lo que en ella ha acontecido o acontece, es verdadero o resulta aceptable; lo que resulta irreversible es el *proceso como tal*, en cuanto estadio en el avance histórico de la realización humana, y, por lo mismo, también lo es *la tarea global* que propone a la libertad.

Por eso constituiría una enorme ceguera histórica escudarse en los defectos reales o en los posibles abusos para evitar la confrontación de la fe con la nueva situación. Lo que es peor, acabaría convirtiéndose en una trampa suicida, que momificaría la vivencia de la fe y haría inverosímil su comprensión. Tampoco sería buen camino caer en la trampa de las reacciones polares, en el típico juego del todo o nada, a fuerza de actitudes totalizantes, que a la crítica ácida y descalificadora responden con la cerrazón dogmática o el refugio acrítico en lo tradicional.

De hecho, una de las mayores desgracias de la modernidad ha sido el hecho de que la *crítica secularista y atea*, por un lado, y el

---

las etapas de todo el proceso en el capítulo primero de *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*, Santander, 1986. Respecto al problema concreto de la moral, me permito remitir al cap. 4 de mi libro *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Santander, 1998, pp. 163-200.

*conservadurismo eclesiástico y teológico*, por otro, hayan polarizado la marcha de la cultura, cargándola por ambas partes de agresividad y malentendidos. Por fortuna, el mismo proceso histórico, tanto por la simple distancia temporal como, sobre todo, por la patentización de los efectos *reales* de las distintas tomas de postura, ha ido propiciando la claridad y deshaciendo bastantes malentendidos. Gracias a eso hoy disponemos de una perspectiva suficiente como para empezar a poner las bases de un diálogo sereno y auténtico, que *subjetivamente* ayude a reconocer la verdadera intención del otro, y *objetivamente* propicie la unión de los esfuerzos en la concreción de metas comunes.

En concreto, para un pensamiento teológico responsable todo esto debería significar ante todo y sobre todo una sola cosa: la necesidad ineludible de afrontar lúcidamente la nueva situación, buscando un equilibrio actualizado.

### *3.2 La apuesta decisiva: la relación inmanencia-Trascendencia*

Pues bien, un mínimo de realismo histórico permite ver con claridad que la autonomía creatural, impone un cambio radical en nuestra visión de la presencia y actuación de Dios en el mundo; o dicho de manera más abstracta, de las relaciones entre inmanencia y Trascendencia.

Como queda dicho, esa *autonomía* constituye, *en su nivel*, un dato irreversible; ni el alma más piadosa y pacata puede hoy aceptar que los astros son movidos por ángeles o que las enfermedades son causadas por demonios. Rudolf Bultmann lo ha expresado con energía:

> No se puede usar la luz eléctrica y el aparato de radio o emplear en la enfermedad los modernos medios clínicos y medicinales, y al mismo tiempo creer en el mundo de espíritus y milagros del Nuevo Testamento.[9]

El tono puede resultar un tanto sumario y casi brutal. Pero no sería bueno escudarse en los excesos para negarse a ver lo justo e irrefutable de su reivindicación fundamental.[10] Ni la división

[9] *Neues Testament und Mythlogie*, en *Kerygma und Mythos* (hrsg. von H. W. Bartsch), Hamburg, 1948, 18; *cfr. Zum Problem der Entmythologisierung*, en *Glauben und Verstehen* IV, Tübingen, 1967, pp. 128-137; *Jesucristo y Mitología*, Barcelona, 1970.

[10] *Cf.* las exposiciones matizadas de I. U. Dalferth, *Jenseits von Mythos und Logos. Die Christologische Transformation der Theologie*, Herder 1993, 132-164; C. Ozankom,

tripartita con el cielo arriba, el infierno abajo y la tierra en medio, como campo de batalla sobre el que descienden influjos benéficos o hacia el que escalan fuerzas maléficas; ni, acaso sobre todo, la visión de Dios como interviniendo en el funcionamiento de los elementos mundanos en continua interferencia con sus leyes, nos resultan hoy —aunque lo pretendamos— comprensibles ni "realizables".

Esto no tiene por qué significar una negación pura y simple de las concepciones tradicionales. En su intención genuina constituye simplemente una llamada a su renovación. El mismo Bultmann insiste en ello de manera expresa y repetida, pues su método "no se propone eliminar los enunciados mitológicos, sino interpretarlos".[11] Piénsese, por ejemplo, en la creación del hombre tal como la narra el capítulo segundo del Génesis. Esa narración, ingenua y gloriosa, sigue conservando todo su valor simbólico y existencial para una lectura correcta, que trate de ver ahí la relación única, íntima y amorosa, de Dios con el hombre y la mujer, a diferencia de la que mantiene con las demás creaturas; pero se convierte en puro disparate, se ha convertido de hecho en una terrible fábrica de ateísmo, cuando se la lee como una explicación del funcionamiento real del proceso evolutivo de la vida.[12]

Personalmente tengo la convicción de que la *percepción profunda* de esta mutación fundamental tiene más presencia en el ambiente general, en la sensibilidad religiosa ordinaria y aun en la vivencia honda de los teólogos que en las elaboraciones expresas de la *teología*. Y no cabe desconocer que tomarla en serio implica una *remodelación radical* —muchas veces incómoda y aun dolorosa— de los hábitos mentales y de las pautas piadosas. Ni siquiera cabe esperar a corto o medio plazo soluciones medianamente unánimes y satisfactorias. Pero se impone intentarlo, tratando de

---

*Gott und Gegenstand*, Paderborn, 1994, pp. 121-170; y sobre todo de K-J. Kuschel, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit un Chrsiti Ursprung*, Piper, München-Zürich, 1990, pp. 154-222.

[11] "A este método de interpretación del Nuevo Testamento, que trata de redescubrir su significado más profundo oculto tras las concepciones mitológicas, yo lo llamo *desmitologización* —término que no deja de ser harto insatisfactorio. No se propone eliminar los enunciados mitológicos, sino interpretarlos. Es, pues, un método hermenéutico" (*Jesucristo y Mitología*, cit. 22).

[12] *Cf.* las atinadas reflexiones de P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité. II La symbolique du mal*, Paris, 1960, pp. 13-30 y 323-332.

perfilar las líneas de fuerza que deberán determinar la nueva configuración teológica.

A señalar algunas se dirigen ya las restantes reflexiones.

### *3.3 Fin del "deísmo intervencionista"*

En una mentalidad más o menos mitológica, la trascendencia divina, aunque imaginada como alta y lejana en el cielo, se compensaba con la total permeabilidad del mundo a los continuos influjos "sobrenaturales". En la nueva mentalidad eso resultaba imposible. Por eso, la reacción primera fue el *deísmo* con su idea de Dios como el gran relojero o el genial arquitecto que *in illo tempore* creó el mundo como una máquina perfecta, la cual ahora marcha por sí misma, mientras él permanece allá en el cielo sin ningún tipo de presencia activa. Una mentalidad que no deja de habitar aún ciertos estratos de la conciencia colectiva, pero que de ningún modo podía satisfacer la conciencia religiosa de un Dios vivo y operante (ese fue tal vez el sentido más hondo de la protesta de Pascal contra el "Dios de los filósofos").[13]

Lo grave es que la insatisfacción no llevó a una verdadera transformación radical. Hubo cambio, pero se ha quedado a medio camino, originando lo que en alguna ocasión he llamado *deísmo intervencionista*. Me refiero a esa visión tan corriente que, como el deísmo, ve a Dios en el cielo y no niega que esté atento al mundo; pero que lo supone más bien pasivo y actuando sólo de vez en cuando, con intervenciones puntuales, debidas por lo general a las peticiones de los fieles. Un tipo de piedad enormemente extendido, puesto que empapa gran parte de las devociones y de la misma liturgia. y que incluso contamina profundamente la teología.

Al revés del deísmo puro, esta visión conserva grandes valores. Pero es evidente que una teología verdaderamente actual debería reconocer —con más decisión y claridad— que hoy resulta insostenible, puesto que convierte la acción divina en un intervencionismo puntual que deforma profundamente la imagen de Dios (La deforma tanto a nivel *moral*, fomentando la idea de un dios pasivo y tacaño al que hay que mover y convencer para que sea generoso con sus creaturas, como a nivel *ontológico*, convirtiéndolo en un eslabón más en la larga cadena de las causas mundanas).

---

[13] *Cf.* la viva exposición de H. Küng, *¿Existe Dios?*, Madrid, 1979, pp. 75-140.

Es evidente que se impone una inversión mucho más radical, que, aunque de entrada puede extrañar y aun escandalizar, en seguida se muestra como más acorde con la inmensa bondad del Dios que anunció Jesús de Nazaret. Un Dios siempre en acto a favor nuestro, desde la iniciativa absoluta de su amor. Un Dios que no tiene que venir al mundo, porque está ya siempre en su raíz más honda y originaria; que no tiene que intervenir de vez en cuando, porque su acción es la que siempre y en todo momento lo está sustentando y promoviendo todo; que no acude e interviene cuando se le llama, porque es Él quien desde siempre está convocando y solicitando nuestra colaboración. Karl Rahner —en un libro destinado al gran público— hizo notar hace ya muchos años la trascendencia enorme de esta inversión, señalando las graves consecuencias que está acarreando el hecho de no tenerla en cuenta. Vale la pena citarle por extenso:

> Hay que reconocer que, por lo que respecta a la relación de Dios con el mundo, se ha producido y se está aún produciendo un cambio radical, no sólo en la mentalidad no cristiana, sino aun dentro del cristianismo y de su teología: también nosotros los cristianos nos vamos lentamente acostumbrando a no descubrir ninguna intervención puntual y espacio-temporal de Dios dentro de nuestro mundo; para los cristianos actuales Dios tampoco es un elemento particular más, inserto en la totalidad de la realidad, que "actuase" sobre los demás, y cuyo efecto, e inmediata procedencia de parte de Dios, pudiera ser constatada, sino que constituye un presupuesto capaz de soportar la pluralidad del mundo juntamente con la mutua determinación de las realidades concretas de ese mundo, sin entrar en ese contexto como un momento particular más.

Por tanto, si lo que sucede es que antiguamente se creía que Dios intervenía, al menos en algunos casos determinados, de una manera puntual y espacio-temporal en instantes concretos de la marcha del universo, entonces verdaderamente ha tenido lugar una transformación enorme de mentalidad en el paso de épocas anteriores a la nuestra, una transformación que ciertamente todavía no ha llegado a imponerse hasta las últimas consecuencias ni en la práctica religiosa de tipo medio ni en la teología cristiana y, precisamente por eso, nos está creando grandes dificultades.[14]

[14] K. Rahner/K. Weger, *¿Qué debemos creer todavía? Propuestas para una nueva generación*, Santander, 1980, p. 69.

Dos intuiciones fundamentales permiten articular teológicamente esta nueva comprensión: la nueva concepción del infinito y el repensamiento de la idea de creación.

### *3.4 El verdadero infinito: "panenteísmo" y afirmación de lo humano*

Siempre se ha tendido a definir lo infinito por su oposición a lo finito; pero, con razón, Hegel no se ha cansado de repetir que eso lo haría irremediablemente limitado, como *un* extremo de la contradicción (al que faltaría justamente el otro extremo, haciéndolo por tanto limitado y finito). Es precisa una definición positiva, que respete su carácter de plenitud irrestricta. El auténtico Infinito "incluye incluso su propia oposición a lo finito", así clarifica W. Pannenberg[15] la insistencia hegeliana en que "lo finito tiene su verdad en lo infinito".[16] Por otros caminos la filosofía y teología del proceso, a partir de Alfred North Whitehead, insisten hoy con especial energía y elocuencia en este punto.[17]

Puede parecer abstracto, pero en realidad se trata de algo muy concreto. El cristianismo —Amor Ruibal había insistido en esto con lucidez histórica[18]— superó la concepción griega, muy predominantemente negativa, y supo ver a Dios como infinito positivo. Entonces se comprende que no puede existir nada que verdadera-

[15] *Philosophie und Tehologie. Ihr Verhältnis mi Lichte ihrer gemeisamen Geschichte*, Göttingen, 1996, p. 125. *Cfr.* por ejemplo, la exposición sintética del mismo Hegel, *Enciclopedia* & 95 (trad. R. Valls Plana, Madrid, 1997, pp. 197-199).

[16] *Passim: cfr.* por ejemplo, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, & 193, 204, 386 (trad. R. Vallas Plana, Madrid, 1997, pp. 269-272, 278-279, 438).

[17] De la inmensa bibliografía, *cfr.* la síntesis del mismo A. N. Whitehead, *El devenir de la religión*, Buenos Aires, 1961; y su prolongación en Ch. Hartshorne, *Man's Vision of God*, Chicago, 1941; *The Logic of Perfection*, LaSalle, Il, 1962. Para una primera información de este movimiento, demasiado poco conocido entre nosotros, *cf.* H. Küng, *¿Existe Dios?*, cit., pp. 242-256 (incluyendo también a Teilhard de Chardin). *Cf.* también la introducción de J. B. Cobb (Jr), D. R. Griffin, *Prozess-Theologie. Eine einführende Darstellung*, Göttingen, 1977; A. Parmentier, *La philososphie de Whitehead et le problème de Dieu*, París, 1968. Una visión global viva puede verse en D. A. Pailin, *God and the processes of Reality*, London, 1989.

[18] *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, nueva ed., t. II, Madrid, 1974, p. 275; t. III, Santiago, 1993, pp. 38-40. Una documentada y excelente síntesis del proceso de la idea de infinito puede verse en M. Cabada Castro, *El Dios que da que pensar*, Madrid, 1999, pp. 344-352 y, en general todo el cap. 344-491: "La íntima relación entre finitud e infinitud o entre conciencia humana y Divinidad".

mente esté "fuera" de Él, puesto que todo lo que no sea Dios tiene en Él no sólo su origen sino su misma consistencia. Todo está en Dios, siendo en Él y desde Él. El hinduismo lo comprendió desde muy antiguo y san Pablo lo expresa en el cristianismo, con referencia explícita a la misma religiosidad pagana: "puesto que en Él vivimos, nos movemos y existimos, como algunos de vuestros poetas dijeron: porque somos de su linaje" (Hech 17, 28-29).

Por eso no estaría bien contraponer esto a la genuina intención de Soren Kierkegaard, cediendo a la contraposición fácil y casi tópica —fomentada a veces por él mismo, todo hay que decirlo—, como si esta idea llevase a la anulación al individuo. Todo lo contrario. Sin negar, aunque con cuidadosa precaución, ciertos excesos de Hegel,[19] es precisamente esta plenitud de lo —del— verdaderamente infinito, la que le permite afirmar plenamente a lo finito. Por eso, como siguiendo a Schelling indica el mismo Kierkegaard, sólo Dios puede crear libertades sin oprimirlas, puesto que no necesita competir con ellas, sino que tanto más las afirma cuanto más las crea.[20]

No puede extrañar que, una vez (re)descubierta, esta idea haya ido ahondando los surcos de su camino. Es lo que la moderna sensibilidad filosófico-teológica intenta subrayar hablando de

---

[19] Hegel protesta expresamente contra la "disparatada" y superficial acusación de panteísmo: "como si todas las cosas en su aislamiento existencial fuesen Dios [...] un disparate de tal calibre *(eine solche Ungereimheit)* no ha acudido a la cabeza de ningún hombre, fuera de la de tales acusadores de panteísmo" (*Vorlesungen über die Beweise des Daseins Gottes*, en *Werke in zwanzig Bände* (ed. Suhrkamp), t. 17, 493; *cfr*. pp. 490-494). "Representación falsa, carente de pensamiento y de filosofía" (*Lecciones sobre Filosofía de la Religión* 2, Madrid, 1985, 412; *cfr*. 412-414, 149-151); entre otros muchos lugares.

[20] Kierkeggard habla directamente de omnipotencia, pero, para nuestro propósito, hay clara equivalencia: "Pero si verdaderamente se quiere concebir la omnipotencia, se verá que comporta justamente la determinación de poder retomarse a sí misma en su exteriorización, de modo que justo por eso lo creado, gracias a la omnipotencia, puede ser independiente. Por eso un hombre no puede hacer completamente libre a otro; aquel que tiene el poder está él mismo ligado por él y por esa razón tendrá siempre una relación falsa con aquel al que quiere hacer libre [...] Solamente la omnipotencia puede retomarse a sí misma mientras se da, y esta relación constituye justamente la independencia de aquel que recibe" (Tomo la trad. de S. Kierkegaard, *Diario*, a cura di C. Fabro, Brescia, 1962, p. 272).

Respecto de Schelling, W. Kasper resume así su pensamiento maduro: "Dios es tan absoluto y tan libre, que puede poner al otro sin ganar nada por ello; tan libre, que Él puede ser todo y, sin embargo, le concede al otro espacio, sin absorberlo [a la letra: sin serlo él mismo]. Y justo en esta absolutez y libertad, sólo determinables dialécticamente, se muestra la auténtica divinidad de Dios" (*Das Absolute in der Geschichte*, Mainz, 1965, 237).

"pan-en-teísmo".[21] Por ahí apunta igualmente en profundidad toda la crítica heideggeriana de la "ontoteología". Y lo mismo indica, aunque con una peligrosa ambigüedad, el éxito que obtuvo la renovación por Bonhöffer del viejo principio *etsi Deus non daretur* (Ambiguo, porque puede tener una traducción "deísta-ilustrada", como si Dios —puesto que "no interviene"— no hiciese nada; cuando la verdad es la inversa: no precisa acudir con intervenciones puntuales, justamente porque, teniendo la perenne y "eterna" iniciativa, está ya haciendo todo lo posible: desde siempre está ya actuando, promoviendo y solicitando nuestra co-laboración).

### 3.5 Repensamiento de la idea de creación: no-dualismo y no-intervencionismo

Pero hay todavía una idea más accesible y más directamente enraizada en la experiencia bíblica, que permite avanzar en esta dirección. Me refiero a la idea de la *creación por amor*. Ella muestra, en efecto, el verdadero rostro del Dios que crea desde la iniciativa absoluta de su bondad y que por lo mismo busca la afirmación de la creatura *en y por sí misma*.[22] Es decir, la crea sin buscar el propio provecho (ni siquiera la propia "gloria") ni exigirle nada a cambio, sino volcado en la búsqueda de su realización y plenitud. En el extremo, tal como lo había expresado ya con osada energía san Juan de la Cruz,[23] siguiendo la pauta de Jesús de Nazaret —la gran "parábola de Dios" en nuestro mundo—, deberíamos decir que, paradójicamente, Dios nos crea no "para ser servido", sino para servirnos Él a nosotros (*cfr*. Mt 20, 28).

De aquí nace una consecuencia decisiva: la *ruptura de todo dualismo* natural-sobrenatural, e incluso sagrado-profano. Puesto que *todo* viene de Dios, *todo* puede y debe ser vivido como acogida y afirmación de su acción creadora. Cuando ayude a la verdadera

---

21 Tanto la filosofía como la teología del proceso lo acentúan con énfasis. D. Tracy, *El retorno de Dios en la teología contemporánea*: Concilium 256, 1994, 1997-1009, en pp. 1003-1004, aunque hace alguna reserva, considera este concepto el gran logro del pensamiento moderno.

22 Es el *leit-motiv* de mi libro *Recuperar la creación*.

23 "Porque aún llega a tanto la ternura y verdad de amor con que el inmenso Padre regala y engrandece a esta humilde y amorosa alma —¡oh cosa maravillosa y digna de todo pavor y admiración!—, que se sujeta a ella verdaderamente para engrandecer, como si Él fuese su siervo y ella fuese su señor, y está tan solícito en la regalar, como si Él fuese esclavo y ella fuese su Dios. ¡Tan profunda es la humildad y dulzura de Dios!" (*Cántico Espiritual*, c. 27, núm. 1; en *Vida y Obras completas*, Madrid, 1964, p. 704).

realización de la realidad creada, material o espiritual, científica, social, moral o religiosa... responde al designio creador y constituye *idénticamente* la alegría del Creador por el bien de sus creaturas, y el bien de éstas como afirmación del propio ser y realización del designio divino.

Se ve igualmente que en esta perspectiva carece de sentido cualquier "*intervencionismo*" *divino*: no por el defecto de un dios ausente y deísta, sino por el maravilloso exceso de un amor siempre en acto de un Padre que "trabaja siempre" (Jn 5, 17). Dios actúa creando y sosteniendo, "haciendo que hagamos" o, mejor, posibilitando y animando a que hagamos. Porque no nos quita la responsabilidad, puesto que sin nuestra colaboración nada puede suceder en el reino de la libertad; ni nos abandona al juego desesperado, entre Sísifo y Prometeo, de una libertad solitaria ante una tarea inacabable. Repitámoslo: *quien obra siempre es Dios, quienes podemos estar pasivos o resistirnos somos nosotros*. Lo grande es que nuestro esfuerzo está siempre precedido y acompañado por su presencia activa y amorosa, inscrito en su acción más amplia y poderosa, que nos invita sin obligarnos y nos mueve sin forzarnos.[24] Hacer es consentir, pero consentir es hacer de verdad.

## 4. El segundo frente del cambio

### *4.1 La necesidad de un cambio en la expresión*

Al comienzo de su estudio sobre la historia de la moral, valiéndose de una especie de parábola, Alasdair Macintyre describe así la situación actual:

> La hipótesis que quiero adelantar es que, en el mundo actual que habitamos, el lenguaje de la moral está en el mismo grave estado de desorden que el lenguaje de las ciencias naturales en el mundo imaginario que he descrito. Lo que poseemos, si este parecer es verdadero, son fragmentos de un esquema conceptual, partes a las que ahora faltan los contextos de los que derivaba su significado. Poseemos, en efecto, simulacros de moral, continuamos usando muchas de las

[24] Desde la perspectiva del amor, lo expresó bien F. Varillon: "Es el amor lo que es poderoso; ahora bien, precisamente el poder del amor es, a la letra, una renuncia al poder. Aquel que renuncia al poder, no manda, pide. Dios nos pide" (*Joie de croire, joie de vivre. Conférences sur les points majeurs de la foi chrétienne*, Centurion, 1980, p. 256).

> expresiones-clave. Pero hemos perdido —en gran parte, si no enteramente— nuestra comprensión, tanto teórica como práctica, de la moral.[25]

Sustitúyase moral por teología, y el cuadro no resulta apenas diferente. Roto, como queda dicho, el paradigma cultural donde se forjaron la mayor y más fundamental parte de los conceptos teológicos, éstos flotan como restos de naufragio en un contexto que demasiadas veces los hace no sólo anacrónicos, sino increíbles e incluso escandalosos.

Por eso, si somos sinceros, hemos de confesar que son muchas las "verdades" que los cristianos animamos sin acabar de creérnoslas, con la sospecha de que la "cosa" no puede ser así. Tomando las palabras en su significado *normal*, ¿qué madre puede creer de verdad que aquella creatura, acabada de nacer, ante la que su corazón se derrite en ternura, "está en pecado" mientras no la bautiza? ¿Quién es capaz de pensar que Dios "castigó y castiga" durante milenios a miles de millones de seres humanos por un "pecado" que cometieron sus "primeros padres", cuando ninguna persona decente es capaz de maltratar a un niño, por muy grande que sea la ofensa que pudiese haberle hecho su padre? ¿En qué cabeza cabe que Dios "exigiese" la muerte violenta de su Hijo para perdonar los pecados de la humanidad? ¿Resulta concebible que un Dios que "es amor" se dedique a "castigar" —con tormentos infinitos y por toda la eternidad— faltas cometidas en el tiempo por hombres o mujeres en definitiva siempre bien pequeños (para no hablar, con Tertuliano y Tomás de Aquino, de que la contemplación de su castigo "aumenta el gozo de los bienaventurados")?[26]

Sé muy bien que todo esto admite siempre una explicación teológica en una reflexión de segundo o tercer grado. Pero no cabe ignorar que demasiadas veces esa explicación llega demasiado tarde, cuando la fe ha sufrido un impacto del que ya no es capaz de recuperarse. Por no hablar ya de la legión de aquellos a quienes simplemente esas creencias han impedido el acceso a la fe verdadera.

Resulta evidente que de esta situación sólo se puede salir recuperando, por un lado, la experiencia radical desde la que nombramos a Dios y, por otro, reconfigurando el espacio semán-

---

[25] A. Mactintyre, *Tras la virtud*, Barcelona, 1987, pp. 1415.

[26] Me permito remitir a mi librito *¿Qué queremos decir cuando decimos "infierno"?*, Santander, 1995.

tico en el que tratamos de comprender su presencia en la vida humana. Tarea enorme de la que aquí sólo cabe hacer algunas indicaciones sumarias.

### *4.2 El Dios que crea por amor*

Hoy nos hemos hecho alérgicamente conscientes del enorme cuidado con que debemos pronunciar el nombre de Dios. Esa palabra que, de suyo, Hegel ha señalado como vacía de contenido concreto,[27] pero a la que la historia, como enérgicamente recordaba Martin Buber, ha llenado muchas veces de contenidos tan perversos que se ha convertido en la más "envilecida y mutilada", en "la más abrumada de cargos de todas las palabras humanas".[28] Al mismo tiempo, no podemos olvidar que en ella otra historia de búsquedas honestas y de fidelidades hasta la sangre ha depositado lo más alto y sublime que pudo descubrir la humanidad.

La tradición bíblica en concreto —aunque también ella lleva las marcas de nuestra miseria con imágenes-resto de un dios guerrero, castigador y sanguinario, de una divinidad demoníaca—[29] logró ir poniendo al descubierto los rasgos más auténticos de su rostro. Del Dios liberador de Moisés en el Éxodo, al Dios incapaz de castigar de Oseas (Os 11, 8-9), hasta el Dios que en el Segundo Isaías aparece más entrañable y más incapaz de olvidarnos la más tierna de las madres (Is 49, 14-15), corre un hilo de oro que desemboca en el *Abbá* de Jesús de Nazaret. Esta palabra sobre cuya peculiaridad (casi) exclusiva había llamado la atención J. Jeremías[30] y que según E. Schillebeeckx apunta

---

27 *Fenomenología del Espíritu*, México, 1966, p. 18.

28 *Eclipse de Dios*, Buenos Aires, 1970, p. 13.

29 Sobre la dureza de este proceso, *cf.* P. Volz, *Das damonische in Jahweh*, Tübingen 1926; H. Haa', *Vor de Bosen ratios:?*, München, 1978, pp. 43-49; R. Otto, *Lo santo*, Madrid, 1965, pp. 107-111; G. Lohfink, *Il Dio della Bibbia e la violenza*, Brescia, 1985; y sobre todo, G. Barbaglio, *¿Dios violento? Lectura de las escrituras hebreas y cristianas*, Estella, 1992.

30 *Cf.* principalmente *Abbá. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1983. A pesar de las precisiones que se han hecho a la tesis de J. Jeremías, la intuición básica sigue siendo cierta. Aunque la forma *infantil* entre el 200 a.C. y el 200 p.C. era *abbí*, y sólo a partir del 200 p.C. aparece *abbá (cfr.* J. Barr, *Abbá isn't de daddy*: JTS NS 39 [1988] 28-47), esta palabra no deja de tener esa resonancia: *abbá* suena lo mismo que *papá*. Usada en un contexto en el que Dios ni siquiera se nombraba de ordinario, revestía un significado muy especial. El mismo hecho de que se logre detectar *algún escasísimo* uso *(cfr.* G. Vermes, *Jesus the Jew*, Philadelphia, 1981, 210-211) no cambia esto, sino que

al núcleo más íntimo de la experiencia de Jesús,[31] bien puede convertirse en el núcleo de toda nominación de Dios y en el aguijón crítico ante el que debe medirse toda deformación.

Es cierto que también ella, sobre todo a causa de la crisis de la paternidad en el mundo actual, está expuesta a la deformación. Pero liberada, como advirtiera Ricoeur, de lo que en ella pueda haber de "fantasma" imaginativo, y recuperada en su valor de "símbolo",[32] ofrece una guía tal vez irrenunciable. En todo caso, marca un hito más atrás del cual no es lícito volver. Y por eso la teología actual debería tener cuidado con "definiciones" tradicionales como aquella de *tremendum et fascinans* aplicada al Dios de Jesús. El prestigio fenomenológico que la rodea, avalado por nombres prestigiosos que van de san Agustín a Rudolf Otto y Max Scheller, no puede ocultar su terrible ambigüedad. "Tremendo" Dios pudo, y por desgracia puede, *parecerlo* en los fantasmas de la imaginación; pero desde Jesús una teología verdaderamente cristiana sabe que *en la realidad* del Abbá sólo puede llegar lo "fascinante" de un amor sin tasa ni medida.[33] Sólo bien y salvación brotan de su seno. Un seno infinito, que es ciertamente *abismo*; pero, contra lo que afirman Schelling y con él ciertas retóricas místicas o teológicas que hablan de "fondo terrible" o de "ira divina",[34] ese abismo lo es únicamente de luz, de gracia y de amor.

---

lo confirma: *cfr.* J. G. Dunn, *Christology in the Making A. New Testamental Inquiry into the Origins of the Doctrine of Incarnation*, London, 1980, pp. 26-28; A. Fitzmeyer, "Abba and Jesus's Relation to God", en *A cause de l'Évangile* (Mélanges J. Dupont), Paris 85, 15-38 (que en 29-30 discute los textos aducidos por Vermes). Véanse también las observaciones de Charlesworth, J. H., *Jesus within Judaism. New Light from Existing Archeological Discoveries*, New York, 1988 (trad. it. *Gesù nel giudaismo del suo tempo alla luce delle più recenti scoperte,* Claudiana, Torino, 1994, pp. 166-171) y J. D. G. Dunn, "Why 'Incarnation'? A review of Recent New Testament Scholarship", en *The Christ and the Spirit. I Christology*, T & T Clark, Edinburgh, 1998, pp. 407-408.

[31] *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid, 1981, pp. 612-627.

[32] *Cf.* "La paternité: du phantasme au symbole", en *Le conflit des interprétations*, París, 1969, pp. 458-486. *Cfr.* también mi libro *Creo en Dios Padre, op. cit.*

[33] El mismo E. Jüngel advierte contra los malentendidos que en el mismo Lutero pueden nacer aquí de una (falsa) insistencia en el "Dios oculto" (*Dios como misterio del mundo,* Salamanca, 1984, pp. 404-407; *cfr.* más referencias en J. A. Martínez Camino, *Recibir la libertad. Dos propuestas de fundamentación de la teología en la Modernidad: W. Pannenberg y E. Jüngel,* Madrid, 1992, pp. 248-249).

[34] Personalmente no puedo reprimir mi asombro ante afirmaciones como la siguiente, que implican a dos de los más grandes teólogos de este siglo: "Nella teologia di Balthasar il peso dell'ira divina assume un ruolo decisivo per la comprensione della croce: 'Si può

En este sentido, la escuela joánica ha interpretado bien la raíz última de este símbolo al pronunciar la frase insuperable: *ho Zeós agápe estín*, "Dios es amor"; o, mejor, tomando las palabras en su auténtico sentido dinámico: Dios consiste en estar amando (1 Jn 4, 8.16). Y amando con el amor de *agápe*, es decir, con ese amor generoso y fecundo del que piensa únicamente en el bien del otro y que, por eso, sólo busca suscitarle, promoverle y hacerle ser.[35]

Teniendo todo esto en cuenta, personalmente me impresiona cada vez más la idea radicalmente bíblica de la *creación*, pues incluye la doble valencia del amor paterno-maternal: por un lado, el hecho del engendramiento y la entrega del ser; por otro, la motivación en el amor. Creo que una visión de Dios como aquel que *nos crea por amor* debería convertirse no sólo en el *humus nutricio* de todas nuestras afirmaciones acerca de su misterio, sino también en el criterio decisivo para medir su legitimidad y justeza. Constituye, en mi parecer, el mejor antídoto tanto contra las deformaciones que continuamente evocan los fantasmas de un dios terrible y alienante, como contra falsos sobrenaturalismos que separan creación y salvación, naturaleza y gracia, alejando la religión de la vida, dualizando lo sagrado y lo profano e introduciendo un hiato esterilizante entre la realización humana y el agraciamiento divino.[36]

Pero, como es bien sabido, los significados viven en contextos semánticos donde se concreta su significación efectiva. Son ellos los que, al introducirla en el entramado real, la verifican o la deforman. De ahí la importancia de repensar con cuidado exquisito esas traducciones concretas. En este sentido, hay dos que por su especial relevancia merecen ser examinadas brevemente: el problema del mal y el de la oración de petición.

---

seriamente parlare di un rovesciarsi dell'ira di Dio sull'Agonizzante nell'Orto e poi crocifisso? Anzi si deve, perché Gesù (...) "sulla croce ha preso e patito su di sé l'ira di Dio" (Barth)... Egli ha patito interamente il conflitto teso tra Dio e l'uomo... Nella croce si rivela ciò che è in verità l'ira di Dio sull'intero mondo. (V. Mancuso, *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del "Principe di questo mondo"*, Piemme, Roma, 1996, p. 348); indica en nota: "La frase virgolettata all'interno della citazione è un'affermazione tratta dalla *Kirchliche Dogmatik* di Barth (KD II/I, 446) che Balthasar fa propria" [sic].

[35] *Cf.* el cap. 3 de mi libro *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios*, Estrella, 2000, pp. 97-164: "Dios y el amor: el amor ágape, principio del cristianismo"; con la bibliografía fundamental.

[36] Es de alguna manera el programa que he intentado iniciar en libro *Recuperar la creación, op. cit.*; de modo más sintético, en *La fe en Dios creador y salvador*, art. en prensa.

al núcleo más íntimo de la experiencia de Jesús,[31] bien puede convertirse en el núcleo de toda nominación de Dios y en el aguijón crítico ante el que debe medirse toda deformación.

Es cierto que también ella, sobre todo a causa de la crisis de la paternidad en el mundo actual, está expuesta a la deformación. Pero liberada, como advirtiera Ricoeur, de lo que en ella pueda haber de "fantasma" imaginativo, y recuperada en su valor de "símbolo",[32] ofrece una guía tal vez irrenunciable. En todo caso, marca un hito más atrás del cual no es lícito volver. Y por eso la teología actual debería tener cuidado con "definiciones" tradicionales como aquella de *tremendum et fascinans* aplicada al Dios de Jesús. El prestigio fenomenológico que la rodea, avalado por nombres prestigiosos que van de san Agustín a Rudolf Otto y Max Scheller, no puede ocultar su terrible ambigüedad. "Tremendo" Dios pudo, y por desgracia puede, *parecerlo* en los fantasmas de la imaginación; pero desde Jesús una teología verdaderamente cristiana sabe que *en la realidad* del Abbá sólo puede llegar lo "fascinante" de un amor sin tasa ni medida.[33] Sólo bien y salvación brotan de su seno. Un seno infinito, que es ciertamente *abismo*; pero, contra lo que afirman Schelling y con él ciertas retóricas místicas o teológicas que hablan de "fondo terrible" o de "ira divina",[34] ese abismo lo es únicamente de luz, de gracia y de amor.

---

lo confirma: *cfr*. J. G. Dunn, *Christology in the Making A. New Testamental Inquiry into the Origins of the Doctrine of Incarnation*, London, 1980, pp. 26-28; A. Fitzmeyer, "Abba and Jesus's Relation to God", en *A cause de l'Évangile* (Mélanges J. Dupont), Paris 85, 15-38 (que en 29-30 discute los textos aducidos por Vermes). Véanse también las observaciones de Charlesworth, J. H., *Jesus within Judaism. New Light from Existing Archeological Discoveries*, New York, 1988 (trad. it. *Gesù nel giudaismo del suo tempo alla luce delle più recenti scoperte*, Claudiana, Torino, 1994, pp. 166-171) y J. D. G. Dunn, "Why 'Incarnation'? A review of Recent New Testament Scholarship", en *The Christ and the Spirit. I Christology*, T & T Clark, Edinburgh, 1998, pp. 407-408.

[31] *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid, 1981, pp. 612-627.

[32] *Cf.* "La paternité: du phantasme au symbole", en *Le conflit des interprétations*, París, 1969, pp. 458-486. *Cfr.* también mi libro *Creo en Dios Padre*, *op. cit.*

[33] El mismo E. Jüngel advierte contra los malentendidos que en el mismo Lutero pueden nacer aquí de una (falsa) insistencia en el "Dios oculto" (*Dios como misterio del mundo*, Salamanca, 1984, pp. 404-407; *cfr.* más referencias en J. A. Martínez Camino, *Recibir la libertad. Dos propuestas de fundamentación de la teología en la Modernidad: W. Pannenberg y E. Jüngel*, Madrid, 1992, pp. 248-249).

[34] Personalmente no puedo reprimir mi asombro ante afirmaciones como la siguiente, que implican a dos de los más grandes teólogos de este siglo: "Nella teologia di Balthasar il peso dell'ira divina assume un ruolo decisivo per la comprensione della croce: 'Si può

En este sentido, la escuela joánica ha interpretado bien la raíz última de este símbolo al pronunciar la frase insuperable: *ho Zeós agápe estín*, "Dios es amor"; o, mejor, tomando las palabras en su auténtico sentido dinámico: Dios consiste en estar amando (1 Jn 4, 8.16). Y amando con el amor de *agápe*, es decir, con ese amor generoso y fecundo del que piensa únicamente en el bien del otro y que, por eso, sólo busca suscitarle, promoverle y hacerle ser.[35]

Teniendo todo esto en cuenta, personalmente me impresiona cada vez más la idea radicalmente bíblica de la *creación*, pues incluye la doble valencia del amor paterno-maternal: por un lado, el hecho del engendramiento y la entrega del ser; por otro, la motivación en el amor. Creo que una visión de Dios como aquel que *nos crea por amor* debería convertirse no sólo en el *humus nutricio* de todas nuestras afirmaciones acerca de su misterio, sino también en el criterio decisivo para medir su legitimidad y justeza. Constituye, en mi parecer, el mejor antídoto tanto contra las deformaciones que continuamente evocan los fantasmas de un dios terrible y alienante, como contra falsos sobrenaturalismos que separan creación y salvación, naturaleza y gracia, alejando la religión de la vida, dualizando lo sagrado y lo profano e introduciendo un hiato esterilizante entre la realización humana y el agraciamiento divino.[36]

Pero, como es bien sabido, los significados viven en contextos semánticos donde se concreta su significación efectiva. Son ellos los que, al introducirla en el entramado real, la verifican o la deforman. De ahí la importancia de repensar con cuidado exquisito esas traducciones concretas. En este sentido, hay dos que por su especial relevancia merecen ser examinadas brevemente: el problema del mal y el de la oración de petición.

---

seriamente parlare di un rovesciarsi dell'ira di Dio sull'Agonizzante nell'Orto e poi crocifisso? Anzi si deve, perché Gesù (...) "sulla croce ha preso e patito su di sé l'ira di Dio" (Barth)... Egli ha patito interamente il conflitto teso tra Dio e l'uomo... Nella croce si rivela ciò che è in verità l'ira di Dio sull'intero mondo. (V. Mancuso, *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del "Principe di questo mondo"*, Piemme, Roma, 1996, p. 348); indica en nota: "La frase virgolettata all'interno della citazione è un'affermazione tratta dalla *Kirchliche Dogmatik* di Barth (KD II/I, 446) che Balthasar fa propria" [sic].

[35] *Cf.* el cap. 3 de mi libro *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios*, Estrella, 2000, pp. 97-164: "Dios y el amor: el amor ágape, principio del cristianismo"; con la bibliografía fundamental.

[36] Es de alguna manera el programa que he intentado iniciar en libro *Recuperar la creación, op. cit.;* de modo más sintético, en *La fe en Dios creador y salvador,* art. en prensa.

### *4.3 Dios como el "Anti-mal" y el Liberador*

Si hay un problema que está pidiendo a gritos una revisión urgente, ese es el *problema del mal*. Una herencia cultural que se da como indiscutida, lo carga hoy de significados que, a pesar de todos los esfuerzos teológicos por salvarlos, resultan tan deletéreos, que están siendo para muchos la auténtica "roca del ateísmo".[37]

Y, sin embargo, para una visión elementalmente *teológica*, no debiera ofrecer la menor duda la evidencia elemental de que el mal es lo contrario a Dios, aquello que Él *no quiere* justo porque daña a sus creaturas. ¿Existe alguna madre o algún padre decente que, si le es posible evitar algún mal a sus hijos, no lo haga? ¿Será Dios menos bueno que ellos? Puedo comprender las dudas de los ateos en este punto, pero confieso que cada vez me resulta más incomprensible cómo un creyente puede confesar que Dios es amor y, al mismo tiempo, afirmar que Dios podría, *si quisiese*, acabar con el hambre de millones de niños o eliminar el azote de la guerra y el cáncer.

Y piénsese que ante males tan horribles no caben disculpas, aunque luego se proclame que Dios se compadece y sufre con nuestros males. Porque, si antes pudo haberlos evitado, su compasión llegaría demasiado tarde. Puede incluso provocarse el escarnio, como en aquel dicho español que se burla del señor rico y piadoso que hizo un hospital por amor a los pobres, pero que antes hizo a los pobres.[38] Conviene además tener en cuenta que en un tiempo de cristiandad estas objeciones podían diluirse en la

---

[37] "Quita de en medio lo imperfecto. Sólo entonces podréis demostrar a Dios... Se puede negar el mal, pero no el dolor. Sólo la razón puede mostrar a Dios cómo el sentimiento se subleva ante esto. Fíjate, ¿por qué sufro yo? Esta es la roca del ateísmo. El más ligero estremecimiento de dolor causa un desgarrón en la creación, recorriéndola de arriba abajo" (G. Büchner, *Dantons Tod, 3Akt, Gesammelte Werke*, München', 1982, p. 68. Trad. cast. *La muerte de Danton*, Barcelona, 1982; cit. por J. Moltmann, *¿Qué es teología hoy?*, Salamanca, 1992, p. 133).

[38] "El señor don Juan de Robres, / de caridad sin igual, / hizo este santo hospital / y también hizo a los pobres". Los versos pertenecen a Juan de Iriarte, entre los años 1702-1771: *cf.* J. M. Iribarren, *El porqué de los dichos*, Pamplona, 1994, pp. 251-252. Vale la pena recordar estas cosas, pues muestran bien cómo la conciencia normal capta exactamente las contradicciones, por mucho que se disimulen, lo cual vale también para el discurso teológico cuando pretende cubrir con el "misterio" lo que es contradicción creada por él.

credibilidad ambiental, pero que eso no sucede ya en un mundo secularizado; con la agravante de que, dada la presencia ubicua de los *mass media*, ya no quedan reducidas a minorías críticas, sino que alcanzan con facilidad creciente al gran público. Y, desde luego, los cristianos y las cristianas debemos tomar con seriedad mortal esta objeción que, antes incluso que a la *verdad* de la fe, afecta a su mismo *sentido*.[39]

De entrada, la tarea no es fácil, porque la creencia de que Dios podría evitar todo el mal cuenta en la conciencia ordinaria con dos aliados muy poderosos: el primero, que siempre se ha dado por supuesto; el segundo, que así lo exige la omnipotencia divina. Dificultad seria y objeción grave, que no cabe tomar a la ligera y que obligan a una rigurosa mediación conceptual. Intentarlo en detalle no pertenece a este lugar. Pero desde lo dicho, sí que cabe intuir que hoy ya es posible.

Para ello es preciso empezar situándose con plena consecuencia dentro del nuevo paradigma: reconociendo la legítima autonomía del mundo y confesando a un Dios no intervencionista y exquisitamente respetuoso con ella. Porque desde ahí una reflexión cuidadosa está en condiciones de mostrar lo decisivo, a saber que *en un mundo finito* la aparición del mal resulta *intrínsecamente inevitable*.

En efecto, como decía Spinoza, en lo finito *omnis determinatio est negatio* ("toda determinación es una negación"), de suerte que una propiedad excluye necesariamente a la contraria. Por eso, un mundo en evolución no puede realizarse sin choques y catástrofes; una vida limitada no puede escapar al conflicto, el dolor y la muerte; una libertad finita no es capaz de excluir *a priori* la situación-límite del fallo y la culpa. El mundo podría no existir; pero, si existe, es finito; y, si es finito, pensarlo perfecto y sin mal de ningún tipo sería tan contradictorio como hacer un círculo-cuadrado. Y *por la misma razón*, pues el ejemplo matemático, gracias a su abstracción, no hace otra cosa que permitir ver con más claridad el principio general: en la realidad finita unas cualidades, como la de ser circular, excluyen necesariamente a las contrarias, como la de ser cuadrado.[40]

---

[39] El mismo J. Moltmann, que no siempre es del todo coherente en este punto, dice muy bien que ante el recuerdo de Verdún, Stalingrado, Auschwitz o Hiroshima, "un Dios que 'permite' tan espantosos crímenes, haciéndose cómplice de los hombres, difícilmente puede ser llamado 'Dios'" *(La justicia crea futuro,* Santander, 1989, p. 54).

[40] Ya se comprende, dada la gravedad de estas ideas, que su fundamentación y justificación supone desarrollos más amplios. He intentado hacerlos, por ejemplo, en:

Esto, curiosamente, permite devolver el problema del mal a su verdadero planteamiento en un mundo *secular*. Porque se presenta ante todo como lo que es prioritariamente: un problema *humano* —común a creyentes y no creyentes—, que por lo tanto debe ser afrontado por sí mismo. Por eso me gusta hablar en este punto de que hoy es indispensable empezar por una *ponerología* (del griego *ponéros* = malo); es decir, por la consideración del mal en sí mismo, previa a toda división entre teísmo y ateísmo. Porque el problema es lo común. Lo diferente son justamente las respuestas. Por eso toda *ponerología* desemboca en una *pisteodicea*, es decir, en una justificación de la propia "fe" en sentido amplio (*pistis* = fe; piénsese en la "fe filosófica" de Jaspers), es decir, como configuración de la propia existencia según la "solución" que se adopte. En este sentido una postura atea es tan "pisteodicea" como una creyente.

Lo que tradicionalmente se ha llamado teodicea es justamente la "pisteodicea" creyente, porque en su respuesta cuenta con Dios *(theós)* como el mejor modo de afrontar el problema. Sólo que con esta consideración se ha producido un vuelco radical en su planteamiento. Ahora —por fin— está en disposición de romper dos dificultades en apariencia infranqueables: *1)* la *contradicción* de un Dios que ama sin medida a la humanidad, pero que, siendo ello posible, no evita los horribles males que la aquejan, y *2)* el *artificio lógicamente inconsistente* de un Dios que ama sin medida, incluso hasta llegar a la cruz..., para redimir un mal que podía haber evitado.

Porque, reconocida la inevitabilidad del mal, *1)* es tan absurdo preguntar por qué Dios no ha creado un mundo perfecto y sin mal, como quejarse de que no haya hecho círculos cuadrados; y *2)* el Dios que nos ha creado por amor y busca nuestra felicidad, aparece con plena coherencia como el Anti-mal, siempre a nuestro lado, apoyándonos en la lucha, pues todo lo malo, es decir, todo el daño que hacemos o que nos hacen, va *idénticamente contra Él*, oponiéndose a su acción creadora, *y contra nosotros*, estorbando nuestra realización.

---

*Recuperar la salvación,* Madrid, 1979, cap. II; *Mal: Conceptos Fundamentales del Cristianismo* (Madrid, 1993, 753-761); *Replanteamiento actual de la teodicea: Secularización del mal, "Ponerología", "Pisteodicea"*, en M. Fraijó.- J. Masiá (eds.), *Cristianismo e Ilustración.* Homenaje al Prof. José Gómez Caffarena en su 70 Cumpleaños, UPCO, Madrid, 1995, pp. 241-292; *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús, op. cit.*, c. 4, pp. 165-246.

Ésta es la imagen de Dios que los cristianos y las cristianas actuales debemos grabar en nuestro corazón y transmitir a los demás, que acaso lo necesiten más que nunca en un mundo tan cruelmente fracturado y crucificado. No un Dios de omnipotencia arbitraria y abstracta que, pudiendo librarnos del mal no lo hace, o lo hace sólo a veces o en favor de unos cuantos privilegiados, sino un Dios solidario con nosotros hasta la sangre del Hijo; un Dios Anti-mal, que, como admirablemente dijera Whitehead, no es el soberano altivo e indiferente, sino "el Gran compañero, el que sufre con nosotros y nos comprende".[41]

Hablando en América Latina, no es preciso indicar que aquí es justamente donde se inserta con toda su fuerza uno de los descubrimientos que más caracterizan a la teología de este tiempo: el del carácter *práxico y liberador de la fe*. Justo porque Dios es el Anti-mal, aparece siempre como el Liberador, el que desde siempre "escucha el gemido de la creatura", poniéndose al lado del pobre, del marginado y del oprimido. Desde el Yavé del Éxodo, que se compadece de la opresión del pueblo, al Jesús de las Bienaventuranzas, que lo sitúa a lado de los pobres haciéndolos, a pesar de todo, "dichosos", éste es el rasgo más característico de su presencia. Por eso la fe de los que lo descubren no puede dejar de sintonizar con su acción liberadora, haciéndose "fe que opera a través del amor" (Gál 5, 6). Y por eso la teología de la esperanza, la política y, sobre todo, en sus diversas concreciones como la teología de la liberación se han convertido en una de las marcas decisivas de nuestra actual comprensión de la fe y un lugar ya indeclinable para descubrir el verdadero rostro de Dios.

### *4.4 Un Dios generoso, más allá de la petición*

En realidad, este vuelco en el planteamiento del problema del mal no es más que una consecuencia de la inversión radical que constituye lo más íntimo de la experiencia cristiana. Ésta nos dice que Dios toma la iniciativa absoluta, tanto para traernos al ser (momento creacional) como para ayudarnos a realizarlo en plenitud en la comunión con Él (momento salvífico). Obviamente, lo propio de la creatura es secundar esa iniciativa, "dejarse ser y salvar" por Él, acogiendo su gracia y colaborando con su acción en

---

41 *Proceso y realidad*, Buenos Aires, 1956, p. 471 (modifico la traducción).

uno mismo y en los demás. Lo que sucede es que, insensiblemente, hemos ido dándole la vuelta a todo. Hasta el punto de que acaba pareciendo que nosotros tenemos toda la iniciativa, mientras que Dios —¡el "acto puro"!— es quien permanece pasivo o quien, al menos, no siempre hace todo lo que está en su mano.

Ahí se inscribe, por ejemplo, la terrible "lógica del *milagro*". Terrible, porque, tomada en serio y sin necesidad de incurrir en las simplificaciones de una mentalidad deísta, no sólo llevaría a la imagen de un dios "favoritista" (¿por qué a unos sí y a otros no?) y "tacaño" (¿por qué tan pocas veces, cuando además nada le costaría?), sino que, en definitiva, implicaría anular la creación. Se comprende fácilmente: si de entrada cabría pensar sólo en milagros para impedir males terribles como la guerra, pronto aparecería que existe la misma razón para los terremotos, y luego para las muertes trágicas, y luego para las enfermedades, y finalmente para un dolor de muelas o incluso para un examen..., pues todo mal es siempre por definición "excesivo", lo que no debe ser. Dios acabaría destruyendo con una mano lo que había creado con la otra.

Pero, aunque menos dramático, tal vez resulte más significativo el problema de la *oración de petición*. Es obvio que la oración —por sus implicaciones teóricas y por sus efectos prácticos— constituye un cruce decisivo en toda nuestra relación con Dios. Y dentro de ella, la oración de *petición*, representa un auténtico *experimentum crucis*.[42] Los hábitos inveterados en la historia de la comunidad y en la biografía del individuo, producidos por la repetición de las oraciones tradicionales y por la persistencia de una lectura literalista de las recomendaciones bíblicas, tienden a ocultar la importancia inmensa de lo que está *hoy* en juego (subrayo el "hoy", porque no se trata de juzgar el pasado, sino de reconfigurar el presente).

Importancia que se comprende con facilidad, cuando desde una sensibilidad actual se examinan muchas oraciones con ojos medianamente críticos. Piénsese en un ejemplo sencillo: "Para que en África millones de niños no sigan muriendo de hambre, roguemos al Señor.— Señor, escucha y ten piedad". ¿Qué se está implicando ahí, en lo que *real y objetivamente* dicen las palabras? Que una gente buena y compasiva, los fieles, están tratando *a)* de recordarle a Dios que hay niños muriendo de hambre y *b)* de

[42] Aludo al título de una obra significativa al respecto: G. Greshake. G. Lohfink (Hrsg.), *Bittgebet-Testfall des Glaubens*, Mainz, 1978.

convencerlo para que se compadezca y ponga remedio. Y eso, con un vocabulario —"roguemos", "ten piedad"— enfático y reforzado comunitariamente. Con lo cual resulta obvio e innegable que, si al domingo siguiente los niños siguen muriendo, es porque Dios no ha escuchado ni tenido piedad.

Sería cruel e injusto pensar que ésa sea la *intención subjetiva* de los orantes. Pero sería falso negar que eso es *objetivamente* lo implicado en su proclamación. Y sería, finalmente, ingenuo ignorar "el poder del lenguaje", la enorme fuerza configuradora que sobre el espíritu humano tienen los modos de hablar. Las oraciones *de petición* están clavando a martillo de modo continuo la convicción de estar dirigiéndose a un dios pasivo y reticente, al que, *por eso*, es preciso convencer y conmover. Repito que no todo es siempre consciente, pero una observación lúcida de las prácticas religiosas que esa actitud suscita a diario hace ver la terrible y deletérea eficacia de las implicaciones *objetivas*: se acude a Dios con un variado vocabulario de ruegos, se buscan recomendaciones e intermediarios, muchas veces se le ofrecen dones a cambio o, lo que es más grave, se trata de conmoverlo con sacrificios más o menos dolorosos.

Cualquiera sabe que existen dificultades y objeciones teóricas —recomendaciones en la misma Biblia, praxis de la tradición— y dificultades psicológicas —hábitos muy arraigados, necesidad antropológica de buscar ayuda— para una renovación. Pero las primeras tienen una solución justa cuando se distingue entre la forma de la recomendación y su intención profunda, que es la confianza absoluta en Dios. Y resulta evidente que tal confianza no sólo se salvaguarda, sino que se vive y se expresa mucho mejor cuando, en lugar de intentar "convencer" a Dios, la oración se dirige a dejarse convencer por Él: no, por ejemplo, "Señor, escucha y ten piedad", sino "Señor queremos escucharte y tener piedad de nuestros hermanos". En cuanto a las dificultades psicológicas, los hábitos pueden cambiarse y, sobre todo, no se trata de negar la necesidad antropológica, sino de expresarla *en su verdad*. Porque la afirmación de que ante Dios —sólo ante Dios— la súplica y la petición carecen de sentido, *no se hace por soberbia o autosuficiencia, sino por todo lo contrario*: por el reconocimiento de que el fallo o la deficiencia, la falta de disposición o buena voluntad no están *jamás* del lado de Dios, sino *siempre* del nuestro. No se trata, claro está de dejar de orar, sino de orar mejor y de otro modo; más delicado con el honor de Dios y más acorde con la verdad humana.

No hay espacio para seguir ahondando en el problema. Pero tal vez su simple alusión pueda bastar para comprender que, en definitiva, aquí se está apuntando hacia el corazón de lo que intentaban decir estas reflexiones. Que en la segunda mitad del siglo XX y en las mismas puertas del XXI se impone una inversión radical en nuestra imagen de Dios. Ante el Dios que "consiste en amar" (1 Jn 4, 8.16), que no tiene otro interés que nuestra realización, que, *siendo pura y absoluta iniciativa*, "trabaja siempre" por nuestro bien, lo que cumple es acogerle y secundarle, dejarse convencer y colaborar con Él, cultivar el agradecimiento y la confianza en su ayuda y su presencia.

Lo impone la enorme revolución de la Modernidad y, sobre todo, lo exigen el amor y la ternura de ese Dios que se nos ha revelado definitivamente en Jesús de Nazaret. Si la teología y la vivencia logran esa inversión, no convencerán a todos ciertamente, pero al menos estarán anunciando y haciendo presente en el mundo el rostro de un Dios intelectualmente creíble y humanamente vivible.

# LAS INSATISFECHAS APROXIMACIONES ANALÓGICAS

*Bruno Gelati**

Me parece percibir, en lo que he escuchado en estos días, que se asoma, frente al futuro, un gran problema; un problema que por lo que se refiere al pensamiento filosófico, no se remite a una naturaleza ante todo metafísica o ética sino más bien antropológica. El hombre, desencantado por vivir constantemente *insatisfechas aproximaciones analógicas*, se dispone frente a algo o a alguien para definirse a sí mismo.

"Existen muchas cosas misteriosas, pero lo más misterioso es el hombre", afirma Sofocles, en donde el término *Pallá tá deina* —"muchas cosas misteriosas"— se puede traducir también por miedo: "lo más pavoroso de todo es el hombre". El protagonista de la pregunta sobre sí es el hombre mismo: "¿qué es el hombre y cómo llega a saberlo?"

Grandioso en su libertad y al mismo tiempo tan terriblemente abierto al riesgo de su misma libertad.

Es ésta, en efecto, la pregunta que se sobreentiende frente al tema de nuestras jornadas de estudio: *Dios hacia el siglo* XXI. El protagonista de esta pregunta es el hombre, y su historia es la relación entre el hombre y algo que no está en su poder: lo *imprevisible* y lo *indisponible*. Como en la fábula de Esopo, sobre la zorra y el racimo de uvas; ella, al no lograr aferrar el racimo, exclama desfallecida por los muchos intentos: "no me gusta esa uva amarga".

En la experiencia humana, entonces, todo gira en torno a estos dos factores: lo imprevisible, lo indisponible. Lo *imprevisible*: algo que sucede no contemplado antes; lo *indisponible*: algo que no

* Universidad Intercontinental.

puede estar a nuestra disposición. Motivos, éstos, por los cuales el hombre puede asumir dos posturas diametralmente distintas:

*a)* Por un lado, la maravilla;

*b)* por otro, el resentimiento; es decir, el rechazo hacia algo que no puede definir.

"El resentimiento —escribe Arendt— es la disposición afectiva característica del hombre moderno, el resentimiento contra todo lo que se nos da; incluso contra su propia existencia, resentimiento contra el hecho de que él no es ni creador del universo, ni de sí mismo."

Sin embargo todas las tentativas por definir la naturaleza humana, casi invariable, acaban con la introducción de una divinidad.[1]

Esto se manifiesta en el misterioso movimiento que surge desde lo profundo del corazón del hombre: la pregunta de significado, la petición de felicidad que se dirige hacia qué o hacia quién.

*¿Existe, entonces, un significado?* ¿Qué sentido tiene la pregunta: yo qué soy?

"Vivimos al lado de los hombres y no podemos hacer nada para evitar que sufran. Nos sentimos vacíos", afirma el académico de Francia Daniel Rops.[2]

Ésta parece ser la más grande humillación para el hombre: la conciencia de la impotencia de la razón frente a la realidad.

> Cuando veo que he llegado al final de la vida sin haber encontrado una respuesta a las preguntas últimas, mi inteligencia se ve humillada; pero lo acepto y no trato de huir de esta humillación mediante la fe, por caminos que siento incapaz de recorrer. Continuó siendo un hombre con una razón limitada y humillada: sé que no sé. Es a esto a lo que llamo mi religiosidad [...][3]

Ésta es la característica de la religiosidad dominante; esta aceptación de humillación por no poder albergar ninguna pregunta. En efecto, la renuncia del significado, del deseo de felicidad, es el

---

[1] Hannah Arendt, "Entre maravilla y resentimiento", en Paolo Terenzi Revista *Huellas*, núm. 7, 2000, Madrid.

[2] H. Daniel-Rops, *La spada di fuoco* Mondadosi, Milán, 1941, pp. 191-193.

[3] Norberto Bobbio, *Perché non riesco a crederse*, en *La República*, 30 de abril de 2000 p. 1.

clima del poder intelectual dominante. "Una tendencia obligatoria a la infelicidad", decía Pasolini, en sus *Cartas Luteranas*.[4]

Mientras que Pavese, en su *Diario* escribe: "no tienes que tomar en serio las cosas que no dependen de ti, como el amor, la amistad y la gloria. Y los que dependen de ti; ¿importa mucho si las tomas o no en serio? ¿Quién lo sabrá? Porque si estás solo, no hay quien: incluso el yo desaparece".[5]

Todas estas actitudes engendran un clima de fastidio, cuando no *una intolerancia resentida hacia lo humano:* para el hombre del desencanto y de lo finito cuenta, sobre todo, la decisión ética y quien la comparte. "La decisión, prescindiendo de la motivación", afirma Flores D' Arcais, quien se autodefine como el último laicista jacobino italiano.[6]

Asistimos, entonces, al nacimiento de una nueva religión, de un culto nuevo en el que lo irracional se funda con la pretensión de una ética común, basada en la renuncia a la posibilidad de que irrumpa y acontezca lo imprevisible. En efecto, un sentimiento religioso que niegue o que no desemboque en la posibilidad del reconocimiento de Otro, totalmente mío, impediría el natural fluir de la experiencia religiosa hacia su cumplimiento, siendo ella completamente promesa.

Es caro, entonces, recordar las palabras de *Novalis: "aunque todos dijeran no, yo te reconoceré siempre, el agradecimiento en la tierra no debe morir; seré fiel. Consuelo del mundo ¡ven! Libre de todo obstáculo, te espero"*.[7]

El imprevisto es el gran Misterio que nace de la tierra: *non horroruisti virginis uterum*. Y si esto acontece, si esta hipótesis se volviera realidad, entonces todo se volvería muy sencillo. Como la madre que indica en el cielo al niño, en el claroscuro del alba naciente, la estrella de la mañana: "mira como es hermoso el mundo y como es grande Dios". Y, desde entonces, aun después de más de 50 años, la estrella ya no se pierde: la insatisfecha aproximación analógica se vuelve mirada hacia todo el mundo como acontecimiento agradecido.

---

[4] P. Paolo Pasolini, *Cartas Luteranas*, Ed. Trotta, Madrid, 1997.

[5] Cesare Pavese, *Diario*, Enaudi, Torino, 1964, p. 64.

[6] P. Flores D' Archais, *¿Dios Existe?*, en Micro-Meg, Febrero, p. 40.

[7] Novalis: Friedrich von Hardenberg (alias Novali), un alma latina en un cuerpo alemán y verbo germánico (+1801) En *canti spirituali* Guanda, Milán, 1979, pp. 77-99.

# III. ARTE Y RELIGIÓN

*Última cena*

# EL *VIA CRUCIS* DE LEONEL MACIEL

*José Ángel Leyva*

*La serie de cuadros que el pintor Leonel Maciel dedica al tema de la crucifixión pasan a través del humor y de la reflexión. Por extraño que parezca, los trece cuadros de gran formato dedicados a un tema tan sagrado e histórico, son procesados con el tacto y la visión del gozo, de la ironía, del carnaval, sin restarle un ápice de seriedad y misticismo al asunto cristiano. Por el contrario, el artista juega con las diversas formas en que el mundo de la cristiandad lleva sus símbolos a cuestas, en particular la cruz, y esos momentos de pasión redentora en que el personaje central de ese universo llama a la piedad y a la fe. El hombre, actor del drama, es en principio la figura central de estos cuadros, pero va desapareciendo y en su lugar queda la abstracción, el color puro, la forma, la composición. No obstante, el hombre está allí.*

*Leonel Maciel despliega sus grandes dotes pictóricas, muestra su destreza y su técnica, y va desde el hiperrealismo fotográfico hasta el desvanecimiento de la figura, pasando por una serie de expresiones que se emparentan con el retrato, la caricatura, el expresionismo, las formas infantiles, el dibujo al carbón, el geometrismo, etcétera. Sin duda, ello demuestra por qué es uno de los más grandes artistas plásticos de nuestro país.*

## La Cruz

El pintor se acerca a la escena y aguza el oído. La imagen murmura algo; tal vez sea sólo el movimiento de los resecos labios que logran despegarse uno del otro y lo que de ellos sale es un gemido, un sonido gutural. El artista escucha lo que ve. La gravedad del mundo sobre la carne, la culpa y el pecado hundiendo sus puntas en las sienes, los clavos cargando el peso del sacrificio y de la historia, la cruz sosteniendo al hijo de Dios, al nombre de Dios, al espíritu, a su imagen y semejanza que no mira al creador, sino a sí mismo, al hombre, clavado con sus propias manos. El hombre que tortura al hombre, creyendo que ha matado a Dios y con su muerte la humanidad está ya redimida, sin comprender que sólo es cuestión de tiempo. Lo que agoniza en la cruz no es Dios, es la vida, es el tiempo. Es éste el que se desangra

y el que abre los labios en señal de sed. En lugar de la hiel y la cicuta, de la esponja y de la lanza, Leonel extiende el pincel hasta la imagen y le pone el color en la boca. Ocurre la disolución del rictus y se transfigura en sonrisa. Todo es cuestión de tiempo.

Leonel Maciel retrocede el reloj de los acontecimientos y escribe el capítulo de *La Pasión* con su propios argumentos plásticos. El Evangelio, según el artista, sugiere un calvario diferente, una escenificación que vaya de la cruz no a la resurrección, sino a la duda, al final, que es el principio de la última cena. Propone una aventura cromática en donde el humor desvanezca la gravedad del espíritu. Así, con la fiesta, el carnaval, intenta ahuyentar la marcha fúnebre, la culpa de haber matado a Dios. Con ironía nos revela que Él no padece por nuestra culpa, que Él simplemente no sufre: goza de lo divino. Él no tiene prisa, es eterno. Nosotros somos los que estamos preocupados porque matamos una y otra vez el tiempo, eso de lo que estamos conformados. No hay nada más parecido a Él que la risa, la sublimación, la plenitud, la generosidad para consigo mismo.

Maciel es el todo de la parte, la parte de ese todo que realiza en un desplante de realismo fotográfico. De espaldas, el creador atestigua y participa (a la manera del Velázquez de *Las Meninas*), con su perro de barro de Colima entre los brazos, del misterio de la crucifixión. Los otros se detienen a contemplar con curiosidad de turistas al joven de mirada famélica que el artista ha colocado en el lugar de la imagen mítica del dolor. La muchacha del helado contrasta en su ingenuidad con la expresión de extravío de la figura central y las actitudes reproductoras del fotógrafo y el joven pintor. Leonel ha empleado actores, más que personajes, para componer su escena; y los ha extraído de la propia cotidianidad. Imágenes de seres de carne y hueso ocupan un sitio en el lienzo, donde funcionan como símbolos del cristianismo posmoderno, del cordero de Dios que quita los pecados del mundo, que cuenta los minutos del mundo.

Es este cuadro hiperrealista el que da inicio al *via crucis*, imaginado por el pintor a la manera de un carnaval, con el que, como dijera Mijail Bajtín, escribe la gramática jocosa de la vida, de otra vida; el pintor elabora el discurso de la antisolemnidad, del espíritu festivo que nos habla de que no poseemos sólo una existencia, sino muchas, tantas como deseemos tener. Pero eso únicamente es posible en la medida en que seamos capaces de reír, de festejar nuestros ideales, de crear las condiciones para modifi-



Crucifixión I

car lo real estático, lo que no presenta posibilidades de renovación. Y este cuadro, en especial, parece acabar con la paciencia del artista, quien después de cometer pecado de vanidad, demostrando su virtuosismo fotográfico y su dominio de la técnica, lo abandona, deja impresa la sensación de que lo perfecto no es el camino a seguir, de que los cuerpos, la figura, deben hallar en su disolución la forma cómoda de lo grotesco y lo burlón. Lo apolíneo le resulta demasiado fácil, incómodo por su tendencia conservadora, embalsamadora. Detener el gesto, la belleza, el signo, es simplemente rendirle homenaje a la muerte. Leonel busca lo contrario, pretende restarle seriedad a lo inevitable y evidenciar que, si unas cosas se detienen, otras continúan su marcha. En sí, no hay nada permanente en la naturaleza humana. Eso, para él, como creador, tiene mucho de comicidad y de humor festivo. La cruz no es lo que pesa, lo que calan son los filos de siglos.

No es pues la gracia virtual, divina, la que ha sido clavada en los maderos, es el hombre, la carne. La conciencia cristiana es el gesto congelado por el horror de su debilidad y su furia, de la piedad y el crimen, de la fe ante la raíz de la duda, del poder ante el dolor ajeno. La tragedia fue retratada con lujo de detalles y se repite una y otra vez hasta el agotamiento. Es difícil que la parodia se represente allí donde la memoria condena a los no nacidos, donde la vida empieza con el olor del holocausto. Poco a poco la perfección del drama le abre paso a la risa, el acartonamiento de las formas desfiguran el rostro, la seriedad se vuelve patética y el humor enciende la chispa del ingenio. La pasión del fanático y del tirano se vuelven materia deleznable, son el *humus* de la risa. El pueblo es el que tira la primera broma, deformando las palabras y actualizando la lengua. Lo viejo, lo caduco, es grotesco porque experimenta interiormente el cambio, porque su metamorfosis es el anuncio de lo que viene. La pasión es futuro, es esperanza, es gozo. Si los gitanos de Machado piden una escalera para quitarle los clavos a Jesús el Nazareno, Leonel le pone unos más grandes, del tamaño de la risa, le quita las espinas, le abulta los huesos, lo sustituye por un modelo adolescente con cara de preocupación, mirando a los espectadores. Entre ellos seguramente se halla Dios, divertido ante su imagen y semejanza.

El tema de la crucifixión o de la pasión cristiana no escapa a la mayoría de los artistas y escritores formados bajo esta cultura. Entre los segundos hallamos ejemplos como los de José Saramago, Nikos Kazantzakis, Miguel Ángel Asturias y Borges, quienes han

dado algunas muestras de libertad imaginativa para bajar a Jesús de su pedestal de sufrimiento y conducirlo a la risa, al disfrute humano de su pequeñez y de su grandeza, de su naturaleza imperfecta y finita, sobre todo en el caso de los dos primeros con novelas como *El Evangelio según Jesucristo* y *La última tentación de Cristo*, respectivamente. Por su parte, los otros dos bromean con la idea de que el Nazareno es un usurpador o un falso mesías, pues en un caso el verdadero hijo de Dios es *El Maladrón* (de Asturias), Gestas, que continúa gestualizando su aparente derrota, y Borges hace *Tres versiones de Judas*, para darnos a conocer que es en éste en quien recae el verdadero sacrificio al asumir el papel de delator, "el peor delito que la infamia soporta", mientras el de la cruz se consagra en su imagen de víctima. Nick Cave escribe en el prólogo al *Evangelio de San Marcos* que "Cristo fue víctima de la falta de imaginación de los hombres; su tormento en la cruz tuvo por instrumento los clavos de una creatividad entumecida".

### La pasión

Convertido en soldado romano, Leonel conduce a sus personajes a través de trece estaciones de gran formato. Amigos y compañeros de francachelas son llevados a la representación de un asunto delicado y espinoso: la Pasión de Cristo. El pintor transita no sólo con el humor y la comicidad, pues también emplea una variedad de recursos que engendran dramatismo y tensión en cada escena. La risa es motivada por la inteligencia y el ingenio, con un ritmo que no permite que la gracia se petrifique en una risa idiota, en carcajada inercial. La ironía es el solvente con el que Maciel combina los colores, ablanda la línea figurativa e impide los grupos de la insolencia. Sólo el chiste que pretende matar el tiempo es un cadáver de antemano, sólo la risa sostenida nace de la banalidad y del sinsentido. El humor, como pasión, como disfrute y medio de renovación, proviene de la lucidez y del encantamiento del arte y del sentido común, es decir, de lo popular. Esto, Leonel, como todo gran artista, lo transforma en obra maestra.

La pasión del pintor en estas trece representaciones iconográficas se despliega también a lo largo de la misma cantidad de exposiciones estilísticas. Cada cuadro es recipiente de propuestas cromáticas, de soluciones técnicas y de búsquedas formales diversas. No obstante hay un hilo conductor, más allá de lo temático, hecho con los tonos muy personales de Maciel. La sensualidad del



Crucifixión II

trazo y la escrupulosa pincelada, la vibración de los tonos, la solución de las luces y las sombras, el juego de los negros que saltan unos sobre otros hasta hacerse luminosos y oscurecer a los blancos. Leonel matiza aquí, recarga allá, despoja al color de sus atuendos y lo exhibe en su desnudez sin complejos. Hace acopio de todo su oficio, de lecturas, charlas, encuentros y desencuentros, sueños y realidades, sensaciones y reflexiones, para volcarse en el lienzo de manera distinta, transfigurado y sin dejar de ser él mismo.

De la pintura casi fotográfica, en blanco y negro, en la que los personajes constituyen la simbología y la composición expresiva del cuadro, Leonel pasa a un nivel de realismo disuelto en la acción de los elementos, en la concurrencia de sus dinámicas que lo vuelven menos representativo y sí más imaginario. Es el caso del banderillero, crucificado sobre la arena con tenedor y cuchillo, en cuyo rostro cetrino hay un gesto acongojado, o mejor aún, acojonado por el color sangriento que fondea la escena. El espectáculo se completa con la presencia de una bailarina y un practicante de las artes marciales. La estética del deseo y de los instintos que Francis Bacon cultivara descarnadamente es enfundada por Maciel en traje de luces, como llaman en el medio taurino al vestido de los matadores. La danza de los personajes no logra reducir el humor ácido con el que el artista ha clavado al comensal en el lienzo.

El realismo evoluciona hacia el desfiguro, hacia lo grotesco: "la degradación de lo sublime", según Bajtín. Recordemos que en el siglo XV fueron descubiertas unas pinturas murales en los subterráneos de las Termas de Tito, en Roma. La decoración de los muros consistía en formas fantásticas de la naturaleza, hombres, animales y vegetales en un solo monte imaginario. La metamorfosis implícita en sus existencias eternamente inacabadas e imperfectas es parte de su razón de ser. Las pinturas fueron llamadas *grottescas*, palabra derivada del italiano *grotta* (gruta), por el lugar donde fueron halladas. Lo grotesco era sinónimo de un juego ornamental y de libertad artística en la que no se perseguían las proporciones de la naturaleza ni la imagen clara del mundo de los objetos. Lo grotesco fue empujado hacia su propia caricatura, pero ni así pudo ser eliminado; por el contrario, cada día se parece más a la realidad.

En aquel cuadro de 1971, titulado *Ay padre, por qué me abandonaste en manos de esta bola de cabrones*, Leonel comenzó



Crucifixión III

a concebir varias de las imágenes de su *via crucis* carnavalesco, o de la *Risa Pascual*, como llamaban en la Edad Media a las recreaciones festivas e irreverentes de las sagradas escrituras. El Cristo apenas figurado o desfigurado, hasta casi desaparecer en la abstracción del color y la textura, es el que evoca con mayor fuerza a aquella masa de óleos que estrujan la mirada y sobrecogen al espectador, sin importar si entiende o no sus significados, pues el efecto inmediato es en los sentidos, directo en el corazón. Con una factura distinta, el pintor resuelve la atmósfera ósea de otra crucifixión, emparentada con los *zompantlis* de los mexicas. A base de óleo y polvo de mármol da relieve a la figura del personaje negro que yace en posición de cruz. Como el pan de muerto, en forma de fémures y tibias, Maciel logra imprimir al esqueleto una ambigüedad de sepulcro y de repostería. El patetismo de la figura oscura sobre el rojo intenso se desborda en el exceso de las calaveras a los lados y en los huesos que asoman en la superficie. El horror se trueca en suculencia.

Lo grotesco apunta ya a la caricatura. Leonel incorpora a dos personajes de la vida real en una escena donde lo irónico, lo cómico, desemboca en lo conmovedor. Luis Lombardo y el Negro Acosta encarnan el agotamiento y la desesperación de quienes deben seguir cargando el peso de la cruz. El carbón sobre el acrílico le otorga un carácter aéreo a las figuras. El trazo es impecable y confirma el dominio del pintor sobre el dibujo, pero el mayor mérito de esta destreza es que impone a las imágenes ligeras una gravedad opresiva.

El monero que lleva adentro el pintor da rienda suelta a la caligrafía de lo jocoso, de lo humorístico, al rodear a Cristo de personajes y diálogos que hablan de una situación festiva. ¿Una caricatura de su propio trabajo, de los retratos en los que el joven Miguel Ángel Muñoz es la representación de Cristo? Entre los ocres, la línea de la historieta aflora sin complejos como tributo a la risa. De allí a la infancia sólo hay un paso, y lo da. Leonel libera a su espíritu de niño y provoca una atmósfera colorida. No obstante, los motivos desgarran por dentro la conciencia infantil de un mundo atormentado por los significados de la cruz. La travesura formal pasa por los contenidos. Maciel se adentra en lo *naïf*, como quien da un paseo por el campo. La tierra pródiga es el crucifijo alegre donde coloca el caserío, el vitral campestre en donde habita la felicidad pueblerina.

Lo figurativo comienza a hundirse en lo abstracto. La geome-

tría y el color son equitativos con lo primero. La estaca que perfora al cordero atraviesa círculos concéntricos, la sangre que derrama el animal sacrificado es la misma mancha roja que desangra al círculo. Una figura militar, aun caricaturesca, apunta a la cruz con el índice. Verdes, morados, rojos, amarillos, ocres y negros vibran en el dramatismo de esta iluminación que liga a la fe con el poder y la fuerza. La abstracción emerge desde el fondo con sus texturas nacaradas, verdes, violetas y naranjas o salmón. Los cuatro colores equilibran el arriba y el abajo, el izquierdo y el derecho, los cuatro puntos cardinales, las áreas X y Y, las estaciones del año, los colores básicos, las extremidades del cuerpo, las cuatro cavidades cardiacas. La textura y el color predominante en cada área sobre capas inferiores de otros tintes, compiten con sus vecinos y demarcan sus fronteras, por contigüidad emerge la señal. Pero Leonel pone y el público dispone.

Finalmente, un ángel robusto aparece con tonalidades otoñales sobre una atmósfera confeccionada con verde báltico, sepia, siena, azul y negro. Su fuerte figura es mostrada en toda su orfandad, hermanada con la fragilidad humana, sometida a la impotencia y a la inmovilidad, como una mariposa ensartada con clavos en alas, pies y manos. Una vez más, Leonel echa mano de sus recursos plásticos para generar la paradoja visual, el follaje naranja de las alas, como el de la cabeza, impone una sensación de gravedad. El ángel conoce así la pesadez humana. Aquí el humor, la risa pascual, se desvanece. La mirada comienza a adquirir cierta nostalgia.

## El hombre

Leonel ha establecido en esta serie de trabajos de gran formato una lucha contra el tiempo. Es la obsesión que cuchichea entre los pliegues de la obra, entre los silencios internos de cada cuadro y en el murmullo sigiloso que pasa o salta entre pieza y pieza. Respira, está vivo, pero dilatado y preso en la transparencia de un ángel exterminador que lo condiciona, que lo clava a la circunstancia o al gesto. No es en los materiales, en los instrumentos o en la técnica donde encuentra el artista la mayor resistencia, es en el tema mismo, en los significados de un símbolo construido contra la temporalidad. El miedo, la culpa, el terror, la impiedad, el pecado, el dolor han sido crucificados en el mito para que no los borre la historia, y él no está fuera del cuadro.

Por eso *La última cena*, en donde aparece el personaje vestido

de blanco, con corbata vino y vino en la copa, es el cauce que desemboca en el océano de la incertidumbre. Perplejo, el hombre mira al público, interrogante. ¿Quién pregunta a quién? La luz concentra su haz sobre la figura que permanece estacionada en un instante o en una vida. Él, como nosotros, desconoce el siguiente paso. ¿Habrá siguiente paso? Terminó la fiesta, el carnaval, la transfiguración, la risa, lo grotesco recoge sus líneas y adquiere la proporción natural de las cosas. La atmósfera claroscura, rembrandtiana, intensifica la angustia, ignoramos el tiempo, si es de día o es de noche. Tal vez ello carezca de importancia, lo que interesa saber es lo que sigue. La soledad y el vacío se nos echan encima a través de la gestualidad y de su entorno. Algo concluyó, eso es seguro, pero ¿quién nos revelará el siguiente movimiento, la decisión interna de este personaje? Los elementos para responder están allí: una copa en la mano, una soga (la de Judas) y un ascensor o descensor.

Leonel termina su *Via crucis* como un buen cuentista, con un final abierto, con el silencio. Como el protagonista de *El Sur*, de Borges, sólo vemos el horizonte abierto y fascinante que contempla Juan Dahlmann al salir del boliche con una daga en la mano a batirse contra un cuchillero, el gaucho que habrá de decidir su destino. Sólo la profundidad del tiempo, el paisaje desolado, como en el principio o en el fin de este mundo, pero bajo la mirada de algo parecido a Dios o a la víctima de Él.

Leonel es, como todo autor, su propia mirada, su propio engendro. Él es también el personaje que concluye un camino, una obra extenuante; y se interroga qué sigue, y como no lo sabe, coge su equipaje y sale a la aventura sin buscar nada particular, salvo la vida. Es él quien nos contempla, perplejo de su propia obra, y es él quien dará la respuesta si apura el vino que sostiene entre sus manos o lo deja a un lado, si emplea la soga de Judas por jugarle rudo al Maestro llevado por la culpa o si abre la puerta del elevador, si sube o si baja.

En esta galería de estilos y posibilidades pictóricas, los grandes lienzos de Leonel despliegan una fuerza inusitada, un esfuerzo colosal —que siempre dirá él que es un simple recreo—. Es la elaborada imagen de un grande de las artes plásticas, que yo no puedo dejar de anunciar como uno de nuestros mayores artistas. No es esta muestra un ejercicio o un ensayo pedagógico de cómo puede descomponerse una tema pictórico, sino un viaje lleno de evocaciones y sugerencias, un relato de humor a través del tiempo,

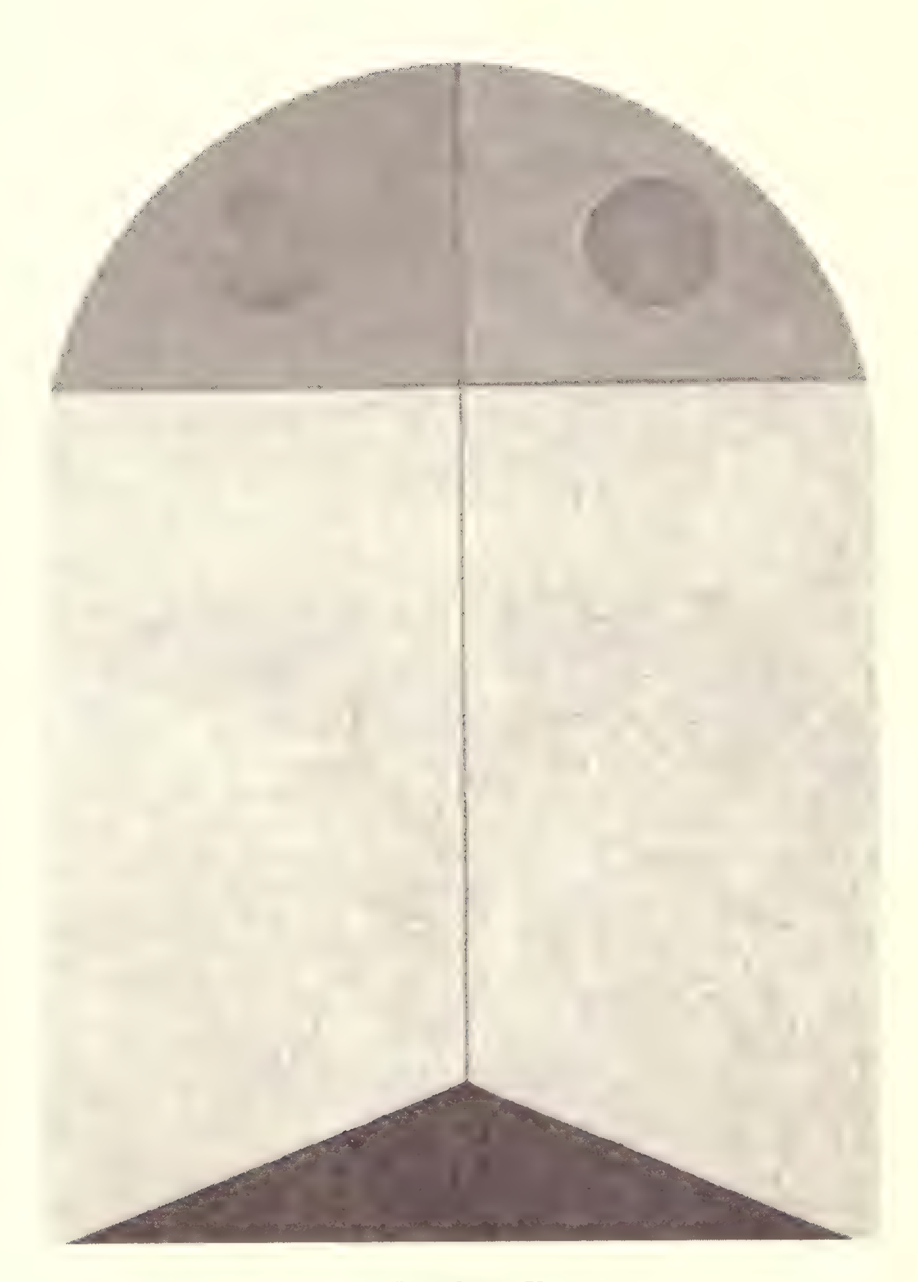


Crucifixión IV

un mapa de la cristiandad, donde el dolor y la tortura, el pecado y la condena no son del color con que se miran, sino de la forma como vemos. La fortuna del arte es justamente ver de otro modo al mundo y en ese sentido hacerlo diferente, con cosas de otro mundo, del más acá con todo y más allá. Simbolista, hiperrealista, figurativa, abstracta, expresionista, tropical, nacionalista, folclórica, universal, todo y nada, simplemente es la obra de un auténtico creador.

Quienes conocemos a Leonel sabemos que su mundo, más que anárquico, es libertario, nació artista y se hizo artista. El arte está por encima de él. En ese sentido, el tiempo y el trabajo no existen cuando la actividad consume días, meses, años; es la creación, el trance de la luz, el trazo, la revelación del color y de la imagen. Como Gauguin, intenta pasar por buen salvaje, pero su avidez por la lectura y el gusto refinado por los placeres gastronómicos, por la charla, por la puntualidad y la palabra, por lo formal, confirman sólo su gusto por lo anecdótico y el mito. Leonel es un personaje, es cierto, con acento local, costeño, pero es un artista culto, cuya obra tiene una dimensión universal, una personalidad cosmopolita.

La *Pasión de Leonel*, no puede negarse, transita por muchas lecturas y asomos a la historia del arte, en particular de la pintura. Doré, Brugel, El Bosco, Goya, Durero, Dalí, Gauguin, los muralistas mexicanos ¿cuál de ellos no ha sido visitado? Pero ninguno tiene la intención de transfigurar el símbolo más opuesto a la risa, la cruz, en un movimiento de resurrección constante, de revitalización perpetua, y que la carne torturada ya no sea tal, sino la forma y el recipiente festivo de los humores. Como Rius en su libro contra las mentes cerradas, *Con perdón de Doré*, Leonel ha elaborado, con perdón de la Semana Santa, su propia versión jocosa de los acontecimientos.



Crucifixión V

# EL HABITAR DE LOS DIOSES: OLIMPO Y MUNDO SUBLUNAR

*Leticia Flores Farfán**

*Tomando como punto de partida la afirmación de que el mito se erige como la "primera consolidación plástica de la experiencia del mundo", la autora se interna en el análisis del papel que cumplen los mitos en la Grecia arcaica de los cantos homéricos, examinando el lazo destinal que se entabla entre dioses y hombres, y rastreando las diferencias significativas que en dicho entramado imaginario configuran y delinean los avatares de la existencia.*

El surgimiento de la *polis* griega, ésa que conoció múltiples etapas y variadas formas, se engarzó, no sin resistencias, en una multiplicidad de acontecimientos seculares. Ninguna emergencia humana deja de convocar lo que enfrenta; ningún acontecer despliega su entereza y plenitud en una sola tirada, por lo que el despertar de la crisis de soberanía real y la puesta en duda de la certeza de los mitos fundacionales de las economías palatinas de Creta y Micenas, no conoció inicialmente forma de decir la *aletheia* más que por la ritualidad religiosa.

La indubitabilidad de la *themis* del *wanax* sufrió un fuerte descalabro y el *logos* quedó, ciertamente, acéfalo. Pero los sabios o maestros de verdad de la Grecia arcaica como los llama Detienne, no encerraron inicialmente a la *aletheia* en los constrictivos límites de la adecuación; lo verdadero adquirió su fuerza semántica en el engarce con *lethé* (olvido), con las Musas, con la Memoria, con la Justicia porque "En un sistema de pensamiento en el que la «Verdad» no es un concepto, no puede ser disociada de la alabanza,

* Universidad Intercontiental.



Crucifixión VI

del relato litúrgico, de la función de soberanía de la que ha sido siempre un aspecto, una dimensión".[1] Los primeros maestros de esta Grecia aún innombrada como tal fueron estructurando formas discursivas de dar cuenta de un mundo que había perdido la totalización, de un *cosmos* fragmentado que irremediablemente se mueve en una lógica de la ambigüedad representada por la confrontación entre *Hybris* y *Dike*. El surgimiento de la *polis* se vio acompañado, no sin resistencias y luchas, de un espíritu agónico-dialógico[2] y una concepción no unitaria del mundo que de manera genérica recibe el nombre de sabiduría griega. Sabiduría griega[3] es una expresión que pretende cobijar experiencias heterogéneas. Dos de ellas se nos revelan penetrantes: la épica y la trágica.

La experiencia épica, a cuya exposición nos limitaremos en

---

[1] Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus, 1981, p. 59.

[2] Siguiendo a Eric Havelock, *Preface to Plato*, President and Fellows of Harvard College, 1963 (Versión castellana, *Prefacio a Platón*, tr. Ramón Buenaventura, Madrid, Visor, 1994), la idea de "diálogo" como confrontación de argumentos no aparece de manera simultánea con la *polis*. La idea de acuerdo dialógico que permeó todo el acontecer oral desde el siglo VIII hasta la aparición de los primeros detractores del discurso poético, se asienta en una *Themis* (lo establecido) que implica una censura preventiva que garantice narrar e informar sobre "lo pertinente". El poeta no debate, sino que cuenta y canta en verso (el ritmo y la métrica de la forma versificada permite contener el decir; la estructura de los versos griegos se conforma de seis unidades de dos o tres sílabas) lo digno de alabanza, lo sujeto a reprobación, de forma tal que se guarde en la memoria y conforme el comportamiento. Por otra parte, Hermann Fränkel en *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto*, Tr. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Madrid, Visor, 1993, p. 30, siguiendo la *Odisea*, relata cómo se lleva a cabo la actuación del poeta-cantor: "Después de un fragmento (8, 87-91), el cantor se interrumpía, y en la pausa los oyentes escanciaban el vino (8, 89) hablando con el cantor y entre sí (3, 201-52; 11, 333-84). Durante esa interrupción, el cantor escuchaba palabras amables de gratitud y elogio, y quizás tomaba algo de comer, o recibía un adorno o la promesa de un regalo (11, 384 ss.), junto con el ruego de continuar el canto (8, 87-91; 7, 213-21): 'Por favor cuéntanos esto o aquello' (3, 247). O bien, los oyentes planteaban preguntas como: 'Dinos, ¿cómo murió Agamenón? ¿Dónde estaba Menelao que no fue a ayudarlo?, ¿se comportó Egisto de modo innoble?, ¿no había vuelto todavía Menelao a su hogar?' (3, 247)". El canto del poeta dispone el texto invitando al temor, a la esperanza, la piedad, la alabanza o la censura, nunca a la confrontación argumentativa.

[3] *Cf.* Giorgio Colli, *La sapienza greca*, volume I, Milano, Adelphi Edizioni, 1977 (versión castellana, *La sabiduría griega*, Madrid, Trotta, 1995).

este ensayo, conoció sus primeros pasos con la voz de Homero y, más precisamente, con los cantos a él atribuidos: la *Ilíada* y la *Odisea*.[4] Hesíodo, con la *Teogonía* y *Los trabajos y los días*, acompañó este acontecer pero indócilmente: con él se abre camino la sistematicidad y el orden pero, ciertamente, con él también se anuncia el desplazamiento hacia lo trágico.

La narración homérica preserva en la memoria las gestas de una edad perdida: la micénica. Sin embargo, esta afirmación peca de insuficiencia. No hay intención nostálgica en el relato. La caída del imperio y la consiguiente diáspora provocada por ella orillaron a los emigrantes a desarrollar formas de preservar los *nomoi* y los *ethea*,[5] una identidad de grupo, un lazo de familia, una urdimbre de sentido, una cultura. Los mitos siguieron conformando el mundo como una habitación ritualmente legitimada y la palabra articulada, evocación y recuerdo, realizaba en cada pronunciación formulaica y en cada práctica ritual el tejido de significación que transitaba el mundo. Poco a poco se abrirán camino diversos mitos que dan razón de la pertenencia de los "griegos": tal es el caso del relato de Decaulión. En él, el poeta narra el nacimiento de los helenos después del diluvio que Zeus envió a la raza de los mortales por la ira que le provoca la impiedad de los hijos de Licaón. El Viento Sur comenzó a soplar, las lluvias empezaron a llenar los ríos que, corriendo hacia el mar, desbordaron las aguas, arrasando todo a su paso. Pero Decaulión, rey de Ptía e hijo del Titán Prometeo, junto con su esposa Pirra, hija de Epimeteo, logran salir ilesos del diluvio al resguardarse en un arca bien abastecida. Nueve días se mantuvieron a flote hasta que las aguas bajaron y pudieron desembarcar a salvo. Estando en tierra ofrecieron un sacrificio a

[4] Estas dos epopeyas heroicas, conformadas por 15000 y 12000 hexámetros respectivamente, constituyen sólo una parte del ciclo troyano compuesto por ocho epopeyas relacionadas entre sí. La *Ilíada* es la segunda de éstas y la *Odisea* es la séptima. Se le atribuyen al cantor itinerante Homero aunque también se interpreta que su nombre acoge a los poetas épicos de una larga tradición oral (lo que parece más acorde con una cultura que no da cabida al sentidó actual de autoría literaria). *Cf.* Hermann Fränkel, *op. cit.*, pp. 25-26.

[5] *Cf.* Eric Havelock, *op. cit.*, pp. 72-73, los *nomoi* designan las leyes consuetudinarias de fuerte peso social; los *ethea*, por otro lado, designan los usos y costumbres más personales de un hombre en su "cubil", en su "madriguera". Los *nomoi* y los *ethea*, no constituyen "principios" o "creencias", sino actividades humanas perfectamente localizadas; *Cf.* Eric Havelock, *The Greek Concept of Justice. From it's Shadow in Homer to it's Substance in Plato*. Cambridge, Massachussets, and London, England, Harvard University Press, 1978, p. 24



Crucifixión VII

Zeus implorándole humildemente que renovara la humanidad; Zeus escuchó a lo lejos sus ruegos e hizo que Themis en persona les llevara el siguiente mensaje: "Cubríos la cabeza y arrojad hacia atrás los huesos de vuestra madre". Decaulión y Pirra, hijos de distintas madres, interpretaron que la Titánide se refería a la Madre Tierra y comenzaron a lanzar rocas que se convirtieron en hombres o mujeres, según las hubiese lanzado uno u otra. Decaulión procreó varios hijos siendo Heleno, el mayor, quien adquirió mayor renombre al ser considerado el padre de los griegos. De su matrimonio con Orséis nacieron Éolo, quien dominó en Tesalia; Doro, que emigró al monte Parnaso fundando la primera ciudad doria; Juto, quien huyó a Atenas y procreó a Ión y Aqueo al casarse con Creúsa, hija de Erecteo.[6] Y así el mito da cuenta del origen común de los helenos; jonios, dorios, eolios y aqueos proceden de un mismo padre: Heleno. Comienza así el relato de una tensa unificación.

Los mitos épicos, aunque sufrieron desplazamientos en su ritualidad y su fuerza en virtud del nacimiento de formas de gobernabilidad inéditas, acompañadas de la irrupción de un tímido pensamiento secular y torpemente escrito, siguieron emergiendo como "primera consolidación plástica de la experiencia del mundo";[7] los mitos dibujan y configuran el espacio ciudadano tanto en el discurso como en la acción. La teología es urbana pero la ciudad es sagrada.

El mito se conforma como una narración sagrada que ritualiza el tiempo fuerte, tiempo intenso que irrumpe modelando y resistiendo a la crónica.[8] La emergencia de lo sagrado es telúrica y cobija la arquitectura de la ciudad: no hay espacio político, topología cotidiana, fiesta ritual, ceremonial fúnebre, amor o combate que no sea bendecido por los dioses, instituido con ellos. La religiosidad homérica no se emplaza en una verdad revelada por Libro Sagrado alguno, ni conoce de casta sacerdotal que preserve e imponga la única interpretación sobre las creencias: el festín mítico es un culto y no un credo o un dogma.

---

[6] Hemos seguido aquí, de manera libre, el relato que sobre este mito realiza Robert Graves en *Los mitos griegos*, Tomo I, México, Alianza Editorial, 1994, pp. 169 ss. y 194 ss.

[7] Patxi Lanceros, "El umbral trágico", en *Letras de Deusto*, vol. 22, núm. 54. mayo-junio 1992, p. 63.

[8] *Cf.* Mircea Eliade, "La estructura de los mitos", en *Mito y realidad*, Barcelona, Labor, 1994.

Divinidad y mundo coexisten sin fractura. No hay, en un primer momento, separación tajante entre lo humano y lo divino, distancia infranqueable entre lo natural y lo social, pues dioses y hombres no existen en ámbitos opuestos, sino que conviven intrínsecamente ligados. Afirmar esto, nos dice Vernant, conlleva una doble implicación: a)"el fiel no establece con la divinidad una relación de persona a persona",[9] pues la religión consagra un orden colectivo en donde integra a cada componente como magistrado, ciudadano, miembro de una fratría, de una tribu o de un *demos*. No hay cabida en este imaginario para criaturas singulares en busca de la salvación de su alma, pues no hay persona trascendente que los acoja en comunión; los dioses son potencias a las que se honra sólo por su condición excelsa, porque encarnan no el absoluto, sino "la plenitud de los valores que componen el premio de la existencia en esta tierra: belleza, fuerza, juventud eterna, eclosión permanente de la vida";[10] y b) Lo religioso y lo político se encuentran mutuamente implicados, pues no hay magistratura que no se invista de un carácter sagrado como no hay sacerdocio que no adquiera su legitimidad de la autoridad pública. "Porque no hay ciudad sin dioses, los dioses cívicos requieren como contrapartida, ciudades que los reconozcan, los adopten y los hagan suyos".[11]

Las polifacéticas potencias divinas que poblaban el Olimpo dejaban siempre su rastro en la morada sublunar de esos mortales que "semejantes a las hojas, unas veces se hallan florecientes, cuando comen el fruto de la tierra, y otras veces se consumen exánimes".[12] Entre lo divino y lo humano se establecen relaciones estrechas de amor, de rechazo, de complicidad, de ternura. Los dioses invisten los cuerpos de los mortales de fortaleza, de astucia para una sabia resolución, temor, ímpetu de deseo, ardor vital, como cuando Atenea, tocando con su varita de oro, le devuelve a Ulises su bello aspecto y juventud ante la perpleja mirada de Telémaco. Pero los excelsos divinos pueden privar a los hombres de tales virtudes e inspirarles también el extravío del error.

Dioses y hombres habitan el mundo, pueblan su territorio, dibujan su geografía, nacen de su seno: Delos acoge el nacimiento de Apolo y Artemis, una cueva funge de cuna a Hermes y el Egeo

---

[9] Jean/Pierre Vernant, *Mito y religión en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1991, p. 11.

[10] *Ibidem*, p. 8.

[11] *Ibidem*, p. 12.

[12] *Il.*, XXI, 460-465.



Crucifixión VIII

ve surgir a Afrodita. La morada de los olímpicos, su cotidiano acontecer y sus formas corporales se dibujan dentro del marco de inteligibilidad del sentido humano. El Olimpo, habitación divina, se compone como un emplazamiento de moradas[13] asentado en una geografía accidentada, surcada de precipicios[14] y con cumbres de diversas alturas.[15] En ellas los dioses duermen, comen, se pasean, festejan, se reúnen, debaten, espían el acontecer humano. Los inmortales habitan una ciudad, una *polis*.

El mundo está saturado de dioses, de fuerzas y figuras que constantemente se hacen presentes, pero siempre de manera furtiva, obnubilada, traslúcida y bajo la apariencia de mil disfraces y múltiples formas. Los dioses griegos no conocen de la presunción de omnipresencia de una cultura estructurada en la gobernabilidad pastor-rebaño.[16] La presencia de los dioses se delata por la majestuosidad de sus huellas en virtud de que ninguna forma individual puede acoger la infinita potencia, la vitalidad imperecedera, que circula lo divino. "Así pues, los dioses tienen un cuerpo que, a voluntad, pueden volver (o dejar) totalmente invisible a los ojos de los mortales sin que por ello deje de ser un cuerpo. La visibilidad que definía la naturaleza del cuerpo humano en tanto que presenta necesariamente una forma (*eidós*), una encarnación coloreada (*chroié*), una apariencia exterior de piel (*chrós*), toma para los dioses un sentido completamente diferente: la divinidad, para manifestar su presencia, escoge hacerse visible no tanto bajo la forma de su cuerpo como bajo la apariencia de *un* cuerpo".[17] Poseidón se transfigura en el adivino Calcas y habla para infundir vigor y confianza a los Ayax; pero el divino, aun bajo la envoltura de un cuerpo visible, no puede ocultar su magnífica condición, su desconcertante alteridad, pues "como el gavilán de ligeras alas se arroja desde altísima y abrupta peña, enderezando el vuelo a la llanura para perseguir a un ave"[18] y devela así su naturaleza etérea

---

[13] *Il.*, I, 607

[14] *Il.*, I, 499; V, 754.

[15] *Il.*, V, 753.

[16] *Cf.* Michael Foucault, *Tecnologías del yo* [Introducción de Miguel Morey], Barcelona, Paidós/I.C.E.-U.A.B., 1991.

[17] Jean-Pierre Vernant, "Cuerpo oscuro, cuerpo resplandeciente", en Feher, M; Naddaff, R. Tazi, N. (ed.), *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus, 1990, p. 34.

[18] *Il*, XIII, 59

e incorpórea. "La paradoja del cuerpo divino reside en que, para mostrarse a los mortales, debe dejar de ser sí mismo, revestirse de bruma, disfrazarse de hombre, tomar forma de pájaro, de estrella, de arco iris o, si el dios decide dejarse ver en toda su majestuosidad, sólo permite filtrar de su estatura, naturaleza, belleza y resplandor, esa pequeña brizna de esplendor suficiente para sorprender al espectador con el *thanbós*, el estupor, para sumergirle en un estado de temor reverencial".[19] Cuerpo, demasiado cuerpo poseen los sempiternos, y ningún ojo humano posee la fortaleza de mirarlos cara a cara.

Ni omnisciencia ni omnipotencia[20] son cualidades de los dioses griegos. Su acaecer acontece siempre en episodios específicos, en relatos concretos, en acontecimientos particulares. Pero de ello no se deriva que los dioses no puedan estar temporal e intemporal, espacial e inespacialmente en todas partes, pues su velocidad de desplazamiento burla cualquier aquí y ahora que quiera imponérseles. Los siempre jóvenes y bellos extienden sus potencias a través del tiempo y en todos los confines del universo porque su acción participa de la epifanía.

Los dioses homéricos, preocupados por los débiles mortales, se implican y envuelven en sus aconteceres dejando huellas materiales y perceptibles de su tránsito: y así Poseidón, aliándose con los aqueos, toca con su bastón a los Ayax y "los llena a los dos de una poderosa fogosidad; vuelve a sus miembros ágiles, a las piernas primero, después, subiendo, a los brazos";[21] Afrodita salva a Paris del golpe de Menelao haciéndolo desaparecer del campo de batalla bajo la única visibilidad de un fuego;[22] o bien, Apolo, enfurecido por la humillación ejercida por Agamenón contra uno de sus sacerdotes, baja del Olimpo para vengarse y accede a protagonizar la cruenta guerra de Troya.[23]

Los olímpicos, pletóricos de deseos, de amores, de iras y pasiones, despiertan cada día en la Aurora de la mañana, con alguna intención, algún proyecto o deseo que dejarán inscrito en

---

[19] Jean-Pierre Vernant, "Cuerpo oscuro...", en *op. cit.*, pp. 37-38.

[20] "Con su politeísmo, Grecia no podía temblar ante la voluntad divina: esa voluntad estaba repartida, equilibrada, contrapuesta", Jacqueline De Romilly, en *¿Por qué Grecia*?, Madrid, Debate, 1997, p. 88.

[21] *Il.*, XIII, 59-61.

[22] *Il.*, III, 373-382.

[23] *Il.*, I, 44-45.



Crucifixión IX

el acontecer de los mortales, bien, ordenándolos desde las alturas o bien por intromisión directa. La acción de los dioses asemeja a un juego que sin ningún carácter necesario, sino por la gratuidad del gusto y el deseo, mor de afanes y humores, se atarea en construir y destruir.

Zeus —dios de la segunda generación divina— se presenta como el soberano de dioses y hombres. Sin embargo, en un imaginario en donde el reparto de los posibles se fue abriendo paso y la ley no tiene un carácter natural sino testimonial,[24] el *kratos* se comparte y se ejerce en instituciones. Y así Zeus establece alianzas con sus hermanas bien por matrimonio (Hera), bien por procreación (Démeter-Perséfone); y con sus hermanos establece un reparto igualitario del mundo, típicamente fraternal, que se lleva a cabo por sorteo. Hades dominará en el reino de los muertos, Poseidón en los mares y él reinará desde la cumbre del cielo. La Tierra y el Olimpo quedarán como territorios indivisos y comunes. Pero el reparto de los poderes sólo será equilibrado en apariencia; desde lo alto del divino cielo Zeus domina,[25] aunque la omnipotencia del dios del rayo sea frágil, como el poder de Agamenón ante los otros reyes, pues no se impone ante los divinos con una legitimidad absoluta e inquebrantable, sino que tiene que dar muestras de su poder y amenaza y desafía a todo aquel que pretenda sublevarse a sus designios e interferir en sus planes.[26]

Los dioses se modelan en el emplazamiento de una visión política y estrechamente implicados en lo cotidiano de la vida social y ciudadana. Su hacer trasmina el aire y el suelo que pueblan los hombres, se adentra en su existir a través de las formas del Olimpo que han oído tantas veces decir a los rapsodas en los cantos de las epopeyas: cada uno de los dioses tiene un área de competencia, nunca exclusiva,[27] que convierte a cada divino en un poder

---

[24] *Cf.* Hesíodo, *Teogonía* 775 ss., en donde se establece una ley nacida del juramento de los dioses.

[25] *Cf.* "Zeus", en *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, París, Presses Universitaires de France, 1951; también Giulia Sissa y Marcel Detienne, *La vida cotidiana de los dioses griegos*, Madrid, Planeta, 1991, p. 23, y R. Graves, *Los mitos griegos*, Tomo 2, México, Alianza Editorial, 1992, p. 384.

[26] *Il.*, VIII, 5-17; 41-53; 140-143; V, 715-716; 830-834; 890-893.

[27] Tal eventualidad puede ser ejemplificada con Atenea quien, si bien aparece ya sea confrontándose con Ares (*Il.*, 4, 439) o bien a su lado como deidad experta en la guerra (*Il.*, 13, 128), no por ello se vuelve la guerra, sino sólo una diosa con formas y aptitudes guerreras.

complementario a otro recortando así los privilegios y los honores repartidos entre los inmortales; a cada uno habrá que ofrecerle sacrificios y, algunas veces, habrá que hacer santas hecatombes en honor del Olimpo pleno.

Los dioses, al igual que los hombres, nacen en el mundo. Por su procedencia común comparten destinos,[28] entretejen existencias. Los dioses moran el Olimpo, lugar elevado pero inmerso en los confines de la tierra haciéndolos cómplices y rivales próximos del devenir humano. Su naturaleza inmortal no los previene del equívoco, del placer, de la ira, del sufrimiento, de las heridas que emanan sangre. Y aunque exentos de preocupación *akedées* por su ardor vital imperturbable, los Felices exudan un apasionamiento extraordinario que los hace afligirse, conmoverse y trastornarse por los asuntos de los débiles mortales con quienes comparten territorio. Preocuparse por la existencia de los hombres es ocuparse de ella, incidir en ella. Pues nada sabe de reflexión intelectiva un mundo que se yergue en la acción, que se expone en la materialidad de los cuerpos en combate, en diálogo, en pasión amorosa.

El hombre arcaico no conoce la separación entre naturaleza y sobrenaturaleza, entre cuerpo y alma. El *soma*, ése que la tradición traduce cuerpo, no es más que el resto o el despojo que queda de cada individuo en el momento en que exhala su último aliento: el cuerpo es cadáver al que ha abandonado todo lo que en él encarnaba la vida y "queda reducido a una pura figura inerte, a una efigie, a un objeto de espectáculo y de deploración por otro, antes de que,

[28] "Para el destino, el lenguaje homérico dispone de varios nombres, de los que el más común, en traducción literal, es algo así como «porción» (*moira, aisa*). Tales palabras indican que no se trata de una regla, de una ley universal, sino de una adaptación del destino al individuo, su personal "parte". Así «destino» se utiliza en el sentido de lo que produce un importante suceso individual. Sin embargo, el todo, del que ese destino individual es una «parte», no se nombra", H. Fränkel, *op. cit.*, p. 67. Sin embargo, siguiendo a Jeannie Carlier, "Moiras", en *Diccionario de las mitologías, Volumen II Grecia*, Barcelona, Referencias/Destino, 1996, p. 410, "...en la tradición épica, la *Moira* camina en compañía de la muerte roja, ese tipo de muerte brutal que sobreviene de repente, que golpea al individuo, lo ata, lo domina y lo fuerza. La Moira es la parte brutal, instantánea, no la parte regular que confirma a cada uno sus derechos al botín y el banquete, sino la muerte, el lote ineluctable que la experiencia de la guerra y los combates convierte en una figura familiar y terrorífica a la vez".



Crucifixión X

quemado o enterrado, desaparezca en lo invisible".[29] El cuerpo de los héroes, aunque de existencia y fuerza vital efímera, se envuelve y cobija en el manto de un ardor vital que permitirá proclamar y exhibir su identidad: el héroe es en el lazo indestructible de corporeidad y *ménos*. Y es en el cuerpo y a través de él como ejercemos y padecemos la acción de los otros hombres y los dioses.

Los territorios olímpico y sublunar se conforman por la acción, pero acción confrontativa, disputa, combate, guerra. Dioses y héroes establecen entre sí relaciones de poder, de gobernabilidad, de fuerza, de soberanía. La acción se estatuye virtuosa cuando vence, cuando se despliega atrevida, osada, con arrojo. El espíritu que invade este imaginario es el de conquista, de triunfo, de despliegue de fuerzas.

Los dioses permean todo y no desconocen ni retroceden ante forma alguna de injerencia: irrumpen en lo onírico, se invisten en el disfraz de cualquier cuerpo, persuaden pensamientos, afectos y decisiones a través del consejo, la sugerencia o el mandato. Lo divino se inscribe en la raíz misma del actuar de los mortales, pero sólo cuando los dioses se entremeten; cuando los inmortales los ignoran, los hombres se las arreglan como pueden y, por lo regular, bastante mal.[30] Y aun aquí, en este tiempo de aparente abandono divino, el hombre griego ve la presencia de los dioses: que "el prudente Zeus le ha quitado el juicio" accede a raíz etiológica de los actos iracundos de Aquiles, escindido entre su afectividad y los deseos divinos. Todos los héroes son desenfrenadamente pasionales; en su extraordinaria fuerza y coraje, belleza y resistencia, manifiestan la condición pletórica de su desmesura. Y los dioses están ahí, a su lado, para ayudarlos a no sucumbir ante los violentos impulsos que los arrebatan, para empujarlos sin ceguera hacia la batalla, para otorgarles habilidad en la ejecución, para encender la llama de gloria que otorga el valor guerrero o bien, por virtud de un humor cambiante, para engañar a un hombre o torcerle su voluntad. Heroísmo y voluntad divina se entrelazan porque "... lo real resplandece realmente cuando su esplendor se duplica, cuando al brazo del héroe responde el brazo del dios que lo

---

[29] Jean-Pierre Vernant, "Cuerpo oscuro, ...", en *op. cit*, p. 21.

[30] Como podemos observar en la acción impulsiva de Pándoro que, siguiendo el consejo de Laódoco (Atenea), dispara a Menelao y con ello rompe el pacto sagrado entre aqueos y troyanos. *Il.*, IV, 85 ss.

acompaña, cuando dos escenas, una visible y la otra invisible puesto que es deslumbrante, se acoplan entre sí y todas las junturas se duplican".[31] "De pasión en pasión, de dios en dios, el héroe es en verdad tan mutable como las hojas".[32]

[31] Roberto Calasso, *Las bodas de Cadmos y Harmonía*, Anagrama, Barcelona, 1992, p. 306.

[32] G. Sissa, y M. Detienne, *op. cit.*, p. 138.

# HABLANDO DE LO INDECIBLE. La poesía como vehículo adecuado de la experiencia mística

*Jorge Luis Ortiz Rivera**

*El presente trabajo rescata la expresión mística como una forma no racional de acceder al conocimiento, cuyo canal de expresión adecuado es el término multívoco propio de la poesía, por lo cual la experiencia poética y la mística se encuentran emparentadas en el proceso epistemológico.*

La experiencia mística ha planteado siempre problemas que parecen hundirla en el terreno de lo irracional y, por ello mismo, de lo inefable, ya que supone la unión de los extremos, finito-infinito, en un solo momento.

> La zona de la experiencia cumbre humana implica una reconciliación de opuestos (pecaminoso y justo, oscuridad y luz, finito e infinito, etc.[*sic*]) la identidad del sujeto y objeto; produce una profunda impresión con consecuencias permanentes y posibilidades trascendentes; es misteriosa y ambigua, alógica, predominantemente pasiva, única, ambivalente e implica una enaltecida actividad de todos los sentidos guiados por la mente esclarecida. Los místicos describen las mismas cualidades como característica de la "experiencia mística".[1]

Y aunque esta unión no necesariamente es imposible[2] de

---

* Universidad Intercontinental.

[1] W. McNamara, "La psicología y la tradición mística cristiana", en Ch. T. Tart, *Psicologías transpersonales*, II, Buenos Aires, Paidós, 1979. p. 158.

[2] En efecto, el intento de reconciliación de los contrarios ya está intuitivamente presente en los escritos de Maimónides, explícitamente en los de Nicolás de Cusa, y logra universalizarse en los de Hegel. Con todo, es un problema presente ya desde la época antigua en donde Heráclito supone la primera respuesta a este problema.



Crucifixión XI

explicitar en el ámbito conceptual, siempre queda un reducto dentro de lo indecible que pareciera aniquilar el sentido del que pretende dotar a la vida humana la experiencia del místico. Los estudios encaminados a entender, tanto filosófica como teológicamente, el fenómeno de la mística se enfrentan siempre a este problema: el de la aparente incomunicabilidad de la experiencia suprema de la *allendidad*.

> En todo esto hay un *saber*, sea en el momento mismo, sea después de que sucede [...] la gran dificultad para ese saber místico, se encuentra, sin embargo, en el hecho de que no se puede traducir la experiencia, por medio de conceptos claros y muy comprensibles para otro; sí se *sabe* alguna cosa, pero no se sabe *cómo* y aun *por qué* se *sabe* dicha cosa. Este saber ha nacido de un orden más elevado, que escapa, en gran parte, a nuestras nociones y a nuestro medio de expresión.[3]

Este silencio al que aparentemente se ve sometido el místico es el responsable de que algunos consideren el reino de la *allendidad* como lo indecible.[4] Ya apuntaba yo en otro lugar, con referencia a la divinidad, que para algunos

> designa el contenido de una experiencia, que se distingue de otras experiencias posibles por el hecho de que sólo la realidad de la experiencia garantiza la realidad del contenido y esta experiencia es sólo personal [...] fuera de la experiencia personal no puede representarse.[5]

Si esto fuera verdadero, la mística, aunque posible,[6] carecería de sentido para la vida humana, pues no pasaría de ser una experiencia que, aunque gratificante para el que la padeciera, contradiría la dinámica de desarrollo personal que en el fondo

---

[3] Juan Gutiérrez, *Respuesta a la Invasión de Dios*, Tomo II, México, Editorial La Cruz, 1992, p. 25.

[4] Por ejemplo, Wittgestein. Sin embargo, él mismo considera que no todo lo indecible radica en lo que trasciende. El lenguaje con sentido se encuentra constreñido entre dos especies de mística. *Cf. Tractatus*, 6.54.

[5] Jorge Luis Ortiz Rivera, "Reflexiones sobre el argumento ontológico de Anselmo de Canterbury. Intento de una Apología", Tesis de Licenciatura, Universidad Intercontinental, México, 1995, pp. 8-9.

[6] En el supuesto caso de haber demostrado su posibilidad o aceptarla sin demostración.

subyace en toda forma de mística. En efecto, se pediría apertura al otro y la misma experiencia mística sería inmanente.

### A. Origen del error

Esta situación no pasa de ser una pseudo aporía producto de un método de abordar los problemas metafísicos, que sin ser erróneo del todo, sí es incapaz de solucionarlos todos. "Esta 'Otredad' desafía nuestra razón y exige una "lógica distinta".[7] En la búsqueda de esta nueva lógica que permita entender otro tipo de realidades, Nicol insistía en la necesidad de renunciar —a mi parecer, sólo en ocasiones— al estilo propio de la metafísica tradicional, el cual presenta el error de abordar al ser como inmutable.[8] Según él, la metafísica parte de presupuestos racionales que presentan algo distinto a lo que la realidad ofrece por evidencia; este síntoma de la incapacidad de la metafísica tradicional para abordar la totalidad de los problemas ontológicos se produce porque

> Así proceden los hombres desde que nace en su mente la rudimentaria pregunta sobre el qué. Así procede también la filosofía en sus meditaciones metafísicas desde Grecia hasta hoy. Lo permanente es el ser. Y como todo lo que se ve es efímero, el ser no se halla en lo visible: lo que se ve es mera apariencia. Así razona Platón; y a partir de él, la tradición entera de la metafísica. De ahí el énfasis y la elocuencia del filósofo cuando habla de lo que no se ve [...] Aunque sufrió por ello grandes frustraciones, el hombre porfió en buscar el sentido fuerte del ser.[9]

Este "sentido fuerte del ser" se halla representado en la noción de absoluto que depende, y del que emana, el principio de no contradicción, y que en el fondo provoca una antítesis, ser-ente, que llevaría en nuestro caso a la imposibilidad de unión con el Uno, meta de la mística.

---

[7] Isabel Cabrera, "La experiencia religiosa, un enfoque fenomenológico", en M. de la Garza y C. Velarde (Comps.), *Teoría e Historia de las Religiones*, FFyL, UNAM, 1998, p. 18.

[8] *Cf.* Eduardo Nicol, *Metafísica de la Expresión*, México, Fondo de Cultura Económico, 1990, pp. 71-130.

[9] Eduardo Nicol, *Formas de hablar sublimes. Poesía y Filosofía*, México, UNAM, 1990, p. 31.

> [...] caerá otra vez de su alta visión, pero reavive de nuevo la virtud que hay en él, considérese nuevamente obra de perfección espléndida y será una vez más aliviado de su carga, ascendiendo nuevamente por la virtud hasta la inteligencia y desde allí por la sabiduría hasta el altísimo. Tal es la vida de los dioses [...] un desapego de las cosas terrenales y que enajenan, un vivir por encima de los placeres del mundo, un remontarse desde la soledad hasta el nico.[10]

El ser racionalizado de la metafísica clásica, en el fondo, contradice el mismo ser real, porque presenta un desfase respecto al dato otorgado por la evidencia: un ser dinámico, temporal, que se conceptualiza como estático.

Si se comprende esta propuesta de Nicol, se entenderá el porqué el mundo occidental se muestra escéptico ante el fenómeno de la mística. La cultura occidental piensa en categorías estáticas aunque la experiencia es dinámica. El mismo Nicol podría llegar a decir que la filosofía metafísica se regodea en contemplar una fotografía de la realidad, cuando ésta, en verdad, es una película cinematográfica.

En el fondo radica otro problema. Si se conceptualiza al ser desde la metafísica tradicional, es necesario, para ello, hacerlo mediatizado por el lenguaje. El lenguaje occidental es reflejo de esta concepción filosófica. Y por ello, desde esta perspectiva, la experiencia mística, que capta al ser como es, se convierte en intraducible para los demás que conceptualizan al ser como no es. Y, como para el hombre el único medio de comunicación es el lenguaje y el místico conceptualiza diferente a los demás, la experiencia mística pareciera estar condenada al silencio.

### B. Solucionando el error

M. Urban[11] establece que en el fondo de todo problema de comunicación está la necesidad de realizar siempre, incluso en situaciones que se presentan desde la misma lengua, un proceso de traducción que logre alcanzar, además de la similitud de objeto referido, la similitud de contexto. Esto resulta oportuno en nuestro estudio porque, como puede ser comprensible, tanto el místico

---

[10] Plotino, *Enn.* 6, 9, 11.

[11] *Cf.* su obra *Lenguaje y Realidad*, editada por el Fondo de Cultura Económica.



Crucifixión XII

como el que no lo es, no rechazan, necesariamente, el hecho de que están hablando del mismo objeto referido, sino la perspectiva y el contexto en que el otro se comunica. Russell también captó esto:

> Durante todo este tiempo he estado suponiendo que somos un jurado que escucha el testimonio de los místicos y que trata de decidir si se acepta o se rechaza. Si cuando niegan la realidad del mundo de los sentidos, entendemos "realidad" en el sentido ordinario de los tribunales de justicia, no dudaríamos en rechazar lo que dicen, puesto que encontraríamos que va en contra de todos los testimonios y aun del suyo propio en momentos mundanos. Debemos entonces buscarle, pues, algún otro sentido.[12]

Siguiendo con Urban, toda comunicación implica, entonces, la "comprensión mutua de la reciprocidad de espíritus", que, además de la expresión, exige la comprensión, es decir, el reconocimiento tácito de lo universal que supone el reconocimiento en la intencionalidad del uso del lenguaje. De tal manera que la imposibilidad de comunicar la experiencia mística radica, no tanto en lo inefable del hecho, cuanto en la posibilidad, no siempre conquistada, de que el otro consiga captar la similitud del contexto.[13] Dicho de otra manera, además del uso del mismo lenguaje, se requiere para traducir un mensaje de una a otra persona, una visión valoral que se traduce con suma dificultad, ya que el valor que ha captado el místico supera el contexto axiológico del que lo escucha. El mismo San Pablo se enfrentó a esto cuando descubrió que "os anunciamos a Cristo Crucificado, escándalo para el judío y necedad para el romano".

En efecto, el místico se ha encontrado a sí mismo y, en un momento, ha tenido la intuición de todas sus dimensiones y de su relación con el Absoluto.[14] Dos realidades, la humana y la divina,

---

[12] B. Russell, *Religión y Ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 128-129.

[13] O el horizonte de sentido, el universo del discurso, como también se le ha llamado en otros autores a esta necesidad básica de la comunicación.

[14] Esto es parte de la tesis que defiendo en el proyecto de investigación *El pensamiento místico carmelitano, una propuesta de humanismo cristiano, como herramienta en la comprensión antropológica*, que a la fecha se está realizando bajo el marco del Seminario de Humanismo Cristiano en la Universidad Intercontinental.

han entrado en contacto y, aunque el místico lo siente y lo experimenta como verdadero, debe aprender a verbalizarlo. Buscar un verbo que logre referirse tanto al Absoluto como al contingente se convierte en una necesidad imperiosa. Si se ha logrado tener una visión del ser y se ha logrado tener un conocimiento especial de Dios, entonces el místico ha logrado descubrir el cabo que aún quedaba suelto para lograr explicar esta unión: hombre y Dios se asemejan por el uso del lenguaje. El problema radica en encontrar el verbo adecuado para expresarlo.

> La semejanza de un ser que tiene verbo y un ser que es Verbo es además misterio [...] El hombre exhibe la potencia disminuida de la máxima potencia verbal divina. Es por esto, sin duda, que se dice que el hombre es un ser a imagen y semejanza de Dios. Es compuesto de materia muda y verbo inmaterial. Semejanza que no es fiel, o sea pura. El hombre no es puro verbo. Sólo aspira a serlo [...][15]

Pero las palabras que está acostumbrado a utilizar no le satisfacen. Es lógico. Representan la visión de un ser que sin ser estático, es visto así por esa forma de metafísica que le ha dado sentido al mundo occidental; pero la realidad que experimenta es integradora: Los contrarios se unen en el Uno. ¿Cómo expresar esto con un lenguaje como el nuestro? El lenguaje lógico racional occidental es insuficiente, inadecuado. Esta necesidad de buscar un lenguaje que sea más maleable que aquel que solemos utilizar ya está presente en la obra de Heráclito.

Para Heráclito,[16] gracias al lenguaje, el cosmos aparece regido por la idea filosófica de legalidad del Universo. Esta ley del Cosmos es en sí inmutable, se expresa de manera distinta, pero idéntica en el mundo de la naturaleza y del lenguaje. El complejo de fuerzas míticas se transforma en un complejo de sentido. Ser y lenguaje están también unidos en el pensamiento de Filón de Alejandría. Para él, el puente que une lo humano con lo divino es el *Logos*, entendido como sabiduría y razón de Dios, a cuyo modelo se explica, en su incipiente filosofía del lenguaje, el fenómeno lingüístico en el hombre.

---

[15] Eduardo Nicol, *Forma de hablar...*, *op. cit.*, p. 8.

[16] *Cf.* Ernest Cassirier, *Filosofía de las Formas Sublimes*, Mëxico, Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 64-69.

Pero el ser, volviendo con Heráclito, no se revela en su aprehender; El Ser Uno requiere la superación fragmentaria. También el lenguaje reúne ambas perspectivas: en él se halla sólo una concepción fragmentaria y accidentada del ser y una concepción especulativa y universal: La palabra aislada es limitada y falsea el objeto porque el contenido es extraído del devenir en que se encuentra, dando como resultado un contenido unilateral. Para conocer la esencia de la cosa se debe contraponer a cada palabra (que posee un concepto singular) la antítesis de cada concepto. En la totalidad del lenguaje cada significado está unido a su contrario.

> Se unen: completo e incompleto, consonante-disonante, unísono-dísono, y todos se hace uno, y dentro de uno se hacen todos.[17]

La palabra multívoca es en realidad la que encuentra en su contraparte la plenitud del *Logos* conformador del Universo. Y al comprender este *Logos*, se puede comprender el Ser que está detrás de él.

Por una vía distinta, el místico ha logrado también descubrir esto; quizá lo ha hecho, más que por una opción racionalizada, movido por la necesidad; pero ha descubierto que si quiere anunciar "lo que ni el ojo vio, ni el oído oyó"[18] debe recurrir a reconciliar opuestos para que, por medio de yuxtaposiciones, logre su palabra abarcar a Aquel que es la Palabra. El término multívoco, lo hemos visto, es el que responde mejor a sus necesidades. Este término, en nuestra manera estática de descubrir al mundo y con él al Ser, no es tan extraño como lo pensamos en nuestra cultura. Sólo que se encuentra constreñido a un ámbito al que generalmente se recurre poco: el de la poesía. Nos hemos acostumbrados a contraponer ambos lenguajes, el de la razón y el de los sentimientos, y el que necesita el místico es este último.

> Si el místico canta, lo hace para evocar por virtud de los símbolos lo que ha experimentado; pero sólo aquel que ha experimentado algo semejante, entiende lo que el místico quisiera decir. Si el místico trata de dar una explicación, no encuentra sino palabras del lenguaje ordinario, hechas para

[17] Heráclito, Fragmento 10.
[18] I Cor 2,9.

> traducir otro conocimiento, a saber, el que se realiza por nociones analógicas y universales.[19]

Pero como se trata de una experiencia, y ésta es siempre particular, se enfrenta a un lenguaje inadecuado. Por ello recurre al término poético por excelencia: el término multívoco. Por medio de éste se logra un vehículo más apto para expresar una vivencia dinámica como lo es la mística porque:

> El lenguaje de lo común y cotidiano, esto es, el lenguaje que sólo sirve para ponernos de acuerdo unos con otros, el lenguaje de la finalidad y de la utilidad, tiende a extirpar o esquematizar cada vez más lo que hay de imagen en las representaciones significativas que el lenguaje transmite.[20]

De esta manera, en la búsqueda por lo infinito, el hombre se enfrenta a tres modos de satisfacer su curiosidad: la filosofía, la religión y la poesía. Los dos primeros fuerzan al hombre a aceptar, al menos al final de sus discursos, la inutilidad de sus esfuerzos. Así tenemos la conclusión a la que llega Juan Duns Escoto después de un trabajo ingente de Filosofía de lo Absoluto: "Sobre la existencia de Dios, lo máximo a lo que puede aspirar el hombre es a producir persuasiones probables".[21] Por su parte, en el campo de la religión, el hombre debe acostumbrarse a enfrentarse a verdades en las que cree, pero que no puede comprenderlas completamente. *Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum*[22] dirá San Anselmo constreñido por el peso del dogma en sus investigaciones. En cambio, la poesía logra adentrarse en los umbrales mismos del Ser. "El poeta —dice Chesterton— sólo pide introducir su cabeza en los cielos. Es el lógico el que procura introducir el cielo en su cabeza".[23]

Con todo, se debe tener en cuenta algo primordial, si es que

---

[19] Juan Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 5-6.

[20] Johannes Pfeiffer, *La poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 26.

[21] *Cf.* mi artículo " La Filosofía de Juan Duns Escoto. Filosofía de lo Absoluto", en *Revista Filosófica Intercontinental desde América*, Vol. II No. 1, p. 101.

[22] *Proslogio*, Capítulo I.

[23] César Fernández Moreno, *Introducción a la Poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 134.



*Cabeza Rafaelesca estallando*, Salvador Dalí, 1951 (detalle).

queremos entender lo que el místico apunta en sus palabras: que la elección de tal o cual metáfora no es nunca consciente,[24] ni para el poeta mundano, ni para el místico.

> La auténtica metáfora jamás surge sólo de una comparación consciente. La poesía alemana del siglo XVII, por ejemplo, demuestra que la más esforzada caza de imágenes se queda muy atrás de la metáfora convincente, fatal, que se eleva —don misterioso— desde las profundidades del alma.[25]

Surge de una necesidad emotiva que *a posteriori* parece dejar insatisfecho al mismo que la pronunció y lo remite a un estado de incertidumbre racional en aquello que tiene certeza vivencial: "No hallo yo cosa con qué comparar la gran hermosura de un alma y la gran capacidad. Y verdaderamente, apenas deben llegar nuestros entendimientos a comprenderla",[26] dirá Santa Teresa de Jesús. Renuncia a la comparación racional, consciente, didáctica y encuentra su descanso en la metáfora poética del Castillo Interior, el cual se le presenta intuitiva, inconscientemente. Esto es común a otros místicos:

> Cuando la divina Palomita me habla, me envuelve cierta unción *especial*, y durante este tiempo muchas veces siento sus toques y sus descansos [...] A veces se me levantan tentaciones de que invento, de que engaño, pero cuando tengo paz no puedo dudar que son de Dios esas cosas.[27]

Todo esto lleva a que el místico recurra con frecuencia al género poético para expresar sus vivencias, porque "[...] en la poesía no se trata de una figuración estática, sino en movimiento, en devenir, lo que importa no es propiamente su intuibilidad, sino su dinamismo".[28] Y ya habíamos visto cómo de lo que se trata es precisamente de hablar de un ser que se presenta como dinámico, no estático. Por ello el recurso clásico del místico, las locuciones contradictorias ("*docta ignorantia, sobria ebrietas*

---

[24] J. Pfeiffer, *op. cit.*, p. 37.

[25] *Idem.*

[26] Santa Teresa de Jesús, *Las Moradas*, Morada primera, cap. 1.

[27] Concepción Cabrera de Armida, *Cuenta de Conciencia*, 3001.

[28] J. Pfeiffer, *op. cit.*, p. 28.

[...]",[29] "matando muerte en vida has trocado",[30] "Oscuridad Luminosa") dejan de suponer un obstáculo y se convierten en el recurso adecuado para transmitir (?)* lo que se ha llegado a conocer, ya que "la metáfora poética logra fundir en unidad convincente imágenes que en la experiencia están separadas y hasta son incompatibles".[31]

Si el místico ha de unir el cielo con la tierra, expresar lo inefable, hablar de lo que ha oído, sólo lo puede hacer desde la forma poética:

> La poesía, cualquier poesía, es la medida de todas las cosas, y por esto se dice que es divina. La libertad irrestricta de sus palabras la convierte, sin desmesura posible en la medida de las cosas terrestres y celestes, humanas y divinas. *Ser* la medida universal significa que nada puede escapar al régimen soberano de la palabra poética.[32]

Poeta y místico siguen un camino similar desde su inicio, lo cual hace que el paso de la experiencia mística a la poesía sea connatural. En efecto, al principio de la creación poética se encuentra una necesidad de auto-reflexión, de ensimismamiento que permitirá al poeta hacerse vidente:

> El primer estudio del hombre que quiere ser poeta es su propio conocimiento total; escudriña su alma, la inspecciona, la toca, la comprende. Desde que la conoce debe cultivarla [...]
>
> El poeta se hace *vidente* por un largo, inmenso y razonado *desarreglo de todos los sentidos*. Todas las formas de amor, de sufrimiento, de locura; él busca por sí mismo, agota en él todos los venenos para conservar sólo la quintaesencia. Inefable tortura en la que hay necesidad de toda la fe, de toda la fuerza sobrehumana, en la que él llega a ser entre todos el gran enfermo, el gran criminal, el gran maldito ¡y el supremo Sabio! Porque él llega a lo desconocido.[33]

---

[29] Pseudodionisio; *Theol. Myst.* C. 1, 1.

[30] San Juan de la Cruz, Llama de amor viva.

* Si es que en verdad se logra al ciento por ciento. De cualquier modo, siempre es mejor intentarlo por los medios más adecuados que quedarse con la sensación de tener que decir algo y no hacerlo.

[31] J. Pfeiffer, *op. cit.*, p. 39.

[32] Eduardo Nicol, *Formas de hablar...*, p. 47.

[33] Arthur Rimbaud, *Carta a Paul Demény*, 15 de mayo de 1871.

Estos son los requisitos que desde siempre han sido reconocidos también, por toda la tradición mística, como necesarios para que el alma alcance las alturas de la contemplación del Ser Absoluto: Escudriñar la propia alma, cultivarla, hacerse ajeno a los demás —en la medida que los demás desconocen el porqué del comportamiento del místico—. "Ya habréis oído en algunos libros de oración aconsejar a el [*sic*] alma que entre dentro de sí,"[34] aconsejaba la santa de Ávila a sus hermanas. Pero no es un ejemplo aislado. Así tenemos a Fray Juan de los Ángeles recordándonos que "El que quiere siempre andar en Dios, ha de andar siempre en sí mismo, hecho guarda de su corazón [...] Éntrate dentro de ti y guarda ese alcázar de tu corazón para que ningún pensamiento terreno entre dentro en él y tome asiento".[35]

Y es que sólo así se logra conocer en su totalidad la riqueza que el espíritu humano posee y que permite el atrevimiento de remontarse hacia lo alto o, mejor aún, ser remontado. "Ahora es cuando hemos dado precisamente en el *quid*. La certeza del núcleo interno de mi individualidad única es justamente lo que necesita de la 'creación divina'. Admito que no hay otra explicación sostenible."[36] Desde esta perspectiva es que Fray Luis de León dirá:

Aquí el alma navega
Por un mar de dulzura, y finalmente
En el ansí se anega,
Que ningún accidente
Extraño o peregrino oye o siente.[37]

El místico, nuevamente igual que el poeta, experimenta, después de esta autointroyección, la necesidad de hablar de lo que ha conocido. Urgencia, a veces velada, que lo impulsa a recurrir a la poesía con la misma vehemencia del poeta.

> Nadie le puede dar consejo o ayuda. No hay más que un solo camino. Entre en usted mismo, busque la necesidad que lo obliga a escribir: examine si sus raíces penetran hasta lo

[34] Santa Teresa de Jesús, *op. cit.* Morada primera, cap. 1.

[35] Fray Juan de los Ángeles, "Manual de Vida Perfecta", en *Místicos Franciscanos*, Madrid, BAC, 1949, p. 614.

[36] J.C. Eccles, *La Psiqué Humana*, pág. 253. Citado por Luis Jorge González, en *Plenitud Humana*, México, Editorial Progreso, 1988.

[37] *Oda a Salinas.*

> más profundo de su corazón. Confiésese a usted mismo ¿moriría si le estuviese vedado el escribir? Sobre todo esto: pregúnteselo en la hora más silenciosa de la noche "¿verdaderamente me siento apremiado a escribir?" Hurgue dentro en sí mismo hacia la más profunda respuesta. Si es afirmativa, si puede enfrentar una pregunta tan grave como fuerte y simple: "*Debo*", entonces construya su vida de acuerdo con esta necesidad.[38]

Este primer consejo que Rilke da a su admirador Kappus representa la misma necesidad que el místico experimenta dentro de sí cuando ha preferido no hablar de lo que ha visto en lo sublime del reino de la *allendidad*.

> A veces no quiero oír y oigo, no quiero entender y entiendo; no quiero ni voltear, diré, para donde está el Señor para no verme comprometida, y me sale al encuentro... y me reprende...y me impulsa y me obliga.[39]

Necesidad que en nada se opone a la situación de ceguera en la que se encuentra el mismo místico cuando escribe lo que siente, no así lo que teoriza o entiende.

> Entréme donde no supe,
> Y quedéme no sabiendo,
> Toda sciencia trascendiendo.[40]

Pero que permite al alma descansar, una vez que se ha "deshecho" de lo que le quemaba en el fondo de su ser, más allá de lo que hubiera podido imaginar.

> Quedéme y olvidéme;
> El rostro recliné sobre el amado,
> Cesó todo y dejéme,
> Dejando mi cuidado
> Entre las azucenas olvidado.[41]

---

[38] Rainier María Rilke, *Cartas a un joven poeta*, Carta I, México, La Nave de los Locos, 1989, p.16.

[39] Concepción Cabrera de Armida, *op. cit.*, 3001.

[40] San Juan de la Cruz, *Coplas hechas sobre un éxtasis de alta contemplación.*

[41] San Juan de la Cruz, *Noche obscura del Alma.*

¿No es, acaso, éste el premio que se anunciaba ya en las palabras de Rilke cuando incitaba a "construir la vida de acuerdo con esta necesidad"? ¿No es esta oscuridad que pregona el santo de Fontiveros producto de la trascendencia de toda ciencia similar a la nebulosa en la que se encuentra el poeta cuando es arrobado por la musa?

> La poesía usa el sentimiento; la filosofía, la razón. La filosofía trata de ver la realidad claramente, trata de ver claro, porque la razón, el pensamiento es claro. La poesía se conforma con verla oscuramente, con ver oscuro, tal como la realidad se presenta; trata de conocerla en su oscuridad, porque el sentimiento es oscuro, tanto como ella.[42]

Desde la antigüedad clásica, la poesía ha tenido una estrecha relación con la idea de la divinidad, y por eso Platón consideraba a los poetas como poseídos por una especie de locura provocada por los dioses. En la actualidad sigue considerándose a los poetas como locos, lo mismo que las manifestaciones místicas como fenómenos patológicos de la *psiqué* humana. Hermanados en el rechazo, poeta y místico, también están hermanados en el medio de expresión que utilizan.

Sólo una cosa es necesaria, tanto en la poesía como en la mística, para poner a andar la máquina que eleva al hombre más allá de su humanidad y lo hace tocar el cielo: la soledad. Pero es la única soledad que tiene como meta al otro: El poema sólo adquiere vida cuando es leído por el otro en voz alta. La disquisición mística sólo tiene sentido cuando el otro la hace vida y empieza a balbucear lo mismo que el místico ha dicho.

En el testimonio de los místicos, prevalece el del teólogo. El místico, gracias a su típica experiencia, tiene el privilegio de entrar en contacto con las realidades que constituyen lo más específico de la vida cristiana; las que de hecho hacen "cristiana" la vida espiritual [...] se hace experiencia, y a través de ella se convierte en testimonio y mensaje [...][43]

Corresponde al profano no enjuiciar la experiencia que conduce a la poesía, sea inspiración o revelación, desde un parámetro diferente, desde una teleología contraria a la propia finalidad del

---

[42] C. Fernández Moreno, *op. cit.* p. 134.

[43] J. Gutiérrez, *op. cit.*, p. 24.

místico o del poeta. Éstos han logrado lo que pocos hombres pueden: Hablar con sentido[44] del que da sentido a todo.

> Tal es la virtud de la poesía: revelar el ser de la existencia no como algo pensado en general, sino como algo que se ha vivido una única vez; no como una cosa en la que se medita, sino como ser concretamente contemplado.
>
> Y esto es lo que nos da la poesía: atemperada iluminación del ser y poetización imaginativa del ser dentro del seno del lenguaje plasmador.[45]

¿No es esto mismo a lo que con tanto deseo se ve sometido el intento por transmitir la experiencia de la mística?

[44] Aunque su sentido rara vez logra ser nuestro sentido. Pero ése es su mérito, porque siguiendo la tesis de Nicol en *Metafísica de la expresión*, donde sólo hay un sentido, en realidad no existe sentido alguno.

[45] J. Pfeiffer, *op. cit.*, pág 117.

# IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

Carlos Thiebaut
*De la tolerancia*
Madrid, Ed. Visor, 1999. 115 pp. ISBN: 84-7774-599-4

# ACERCA DE "DE LA TOLERANCIA" DE CARLOS THIEBAUT

*Dora Elvira García González*

> *La tolerancia no sólo necesita, por aquella primera debilidad, ser reaprendida cada generación, pues de lo contrario la intuición moral que encarna se olvidará y se aniquilosará, se convertirá en rutina banal.*
>
> *Carlos Thiebaut*

De reciente difusión en México, el texto de Carlos Thiebaut versa sobre la temática *De la tolerancia* al tomar como pretexto para el despegue de su argumentación, un grabado conformante del grupo de los *Desastres* de Goya. Como sabemos, en los *Caprichos* y en los *Desastres*, Goya presentó despiadadamente la situación social y política creada por la corrupción y por la mala administración económica que llevaron a su país a la ruina. Las debilidades más comunes fueron presentadas de manera que apelan a mostrar no sólo los sufrimientos o sucesos de una persona única y concreta, sino también a la contemplación pública.

Por eso es que Carlos Thiebaut aprovecha esas muestras crueles para, al tomarlas de pretexto al iniciar su reflexión, servirse de la combinación maravillosa de masas claras y oscuras que subrayan, en consonancia con lo monumental, lo fantástico del dibujo goyesco. Este se sale de los límites de la imagen constituyendo escenas de un mundo espantoso abandonado por el orden y la razón, en donde la vileza muestra su peor rostro, donde se retrata la brutalidad de las guerras, la crudeza de los

desposeídos, la insolidaridad y la avaricia. Goya pretendía, a través del uso magistral del grabado y el aguafuerte, partir de lo particular, elevarse a lo general y así contribuir a introducir cambios sociales que en España eran extraordinariamente difíciles y lentos. Goya así convirtió sus aguafuertes en una predicación moral que le sirve de ejemplificaciónes a nuestro autor.

De esta manera, Carlos Thiebaut toma como motivo el grabado (*Desastre* núm. 44) intitulado *Yo lo vi*. Este es el punto de partida para señalar que aquello que vemos no debería haber acontecido, o como lo muestra en *Esto es peor*. de *los Desastres* núm. 37 y la prueba de "que la realidad supera, con frecuencia, nuestras pesadillas. Ya no es menester que nuestra razón sueñe para que aparezcan los monstruos: los hemos hecho diurnamente reales y basta con mirar y saber ver" (p. 12). Esas muestras reiteran el aviso inconsolable de lo insoportable, "el reclamo de la mirada y a la vez su intolerable peso" (p. 12).

En este sentido la barbarie, así retomada por Thiebaut, es eterna y eternamente insoportable y suple el lugar de la fantasía. Por ello ese *yo lo vi* de Goya "recupera lo intolerable de entre nuestros olvidos y nuestras cegueras y su ancla de realidad hace surgir a borbotones, como hemorragia incontenible, un grito, un *¡nunca más!* que reiteramos cada vez que la realidad nos abofetea, cada vez que nos topamos con eso que no creíamos posible, o cada vez que, cansados de percibirlo, dejamos de verlo" (p. 12) Por eso es que necesitamos dicho recuerdo de la barbarie, para insistir una y otra vez en el motivo de su rechazo. Esa repulsión está en el *yo lo vi* que nos impele a su rehúse por lo insoportable del hecho.

De esa manera el *yo lo vi* y el *nunca más* manifiestan las imágenes de lo que a veces por su repetición congela la sensibilidad. Esa sensibilidad herida ante la barbarie y la violencia parece emerger desesperadamente y gritar ese *¡nunca más!* para evitar ver cómo naufraga la condición moral, mostrándose así cómo no se ve el daño en esa ceguera porque no se valora la vida dañada; esta última suscita un grito de rebeldía sólo si pensamos con responsabilidad y valorando la vida. Pensar así es sostener que esas acciones no deberían haber ocurrido, son daños innecesarios y evitables que impulsan el compromiso con un orden diferente del mundo, con lo moral. Por eso es posible pensar que los daños pueden impedirse.

En el grito *¡nunca más!* se imbrican valores, son los nom-

bres de los rechazos que en el grito se acumulan. Aquí surge el valor de la tolerancia como límite a esas muestras de barbarie que no pueden ni deben permitirse, so pena de aniquilar o sobajar a la humanidad.

Hablar de la tolerancia como un valor puede indicar tanto un ideal de convivencia como un requisito para una sociedad plural.

"La tolerancia es el valor que apreciamos cuando nos remitimos a la convivencia con gentes que son distintas a nosotros en algunos aspectos y cuando consideramos esa convivencia como un bien" (p. 23). Sin embargo, al pensar la tolerancia como un valor se reconoce en ella su borrosa referencia, por lo que es preciso recurrir a formulaciones que sugieren más precisión y lo que llama conceptos que se expresan en normas y en principios. Estas normas y principios son la expresión racional del *¡nunca más!* y pretenden ser universales por ser racionalmente justificables; y son racionalmente justificables por seguir la veta kantiana, al considerar a todos los seres humanos por igual. Sin embargo, al referirnos a los valores, ejecutamos la forma de entendimiento práctico. Esto significa comprendernos a nosotros mismos en el seno de una cultura y un lenguaje moral. La norma o principio a defender en este tenor es, según Thiebaut: "no pongas como condición de la convivencia pública una creencia que sólo tú y los tuyos comparten, por muy verdadera que te parezca, y atiende, en todo caso, a formularla de manera no absoluta y que sea comprensible por quienes no la comparten" (p. 24). Este criterio marca ciertas pautas de comportamiento y regula también ciertas cuestiones determinadas.

Cuando el daño y su rechazo son nombrados moralmente, no desaparece la dimensión universal que formula un principio moral y universal, ese *¡nunca más!* que no se opone a lo concreto. La realidad lastimosa y desgraciada se manifiesta y patenta en el *yo lo vi*. Precisamente, la fuerza universal —señala Thiebaut— es a partir de lo concreto del daño y si algunas formas de daño son absolutas, el rechazo es también absoluto. Así "la tolerancia es un nombre que requiere superar los límites del espacio, del tiempo y de la cultura en la que nació; su fuerza explosiva inunda toda concepción que podamos tener de lo moral." (p. 29) Esta aclaración es pertinente en cuanto que clarifica y manifiesta que su carácter no significa que sea abstracta o ciega a lo concreto. Si así fuera quedaría fuera de ese *yo lo vi* en un *hic et nunc*, en

una historia precisa y en un espacio específico.

De esta manera es como Thiebaut quiere pensar universalmente lo concreto, y así es como se agudiza la percepción del daño, ese *¡nunca más!* que expresa y engloba lo particular y en el que se amplía y se ahonda más el *yo lo vi*.

Nuestro autor hace un análisis de las dos significaciones principales que la palabra tolerancia puede tener. En un sentido negativo procede del mismo término latino *tollere*, cuyo significado se ciñe al soportar o aguantar a aquellos que no comparten con nosotros nuestras creencias. Sin embargo, según el filósofo español, ese significado no es suficiente. Hay que ir más allá, a una acepción positiva que promueva el interés y la comprensión hacia las diferentes formas de la condición humana. En este segundo sentido se postula la apertura a la comprensión de los otros, su reconocimiento, por ello es una virtud pública.

La tolerancia está íntimamente relacionada con lo público y hermanada con la virtud institucional por antonomasia: la justicia. Por ello la tolerancia nace en la modernidad como virtud institucional, al fijar los límites al poder y configurar sus formas.

Uno de los reclamos de la tolerancia es la simetría y la igualdad, esto hace referencia a lo que llamamos justicia. La tolerancia es inicialmente asimétrica, en el primer momento negativo por poner en marcha un doble y diferente proceso: en aquel que tolera y en aquel que reclama ser tolerado. Ambos aprenden mutuamente del otro, de manera tal que esa asimetría tiende a convertirse en simetría si hay reconocimiento de los derechos.

Thiebaut señala que a todas las grandes reflexiones sobre la tolerancia desde Montaigne, Locke, Spinoza o la de Voltaire les subyacen experiencias de barbaries o daños que son por sí mismas rechazables. Esas experencias nefastas "incorporan de diversas maneras el *yo lo vi* de Goya. Múltiples ejemplos de la intolerancia del poder religioso y político son el trasluz sobre el que se presenta un nuevo ideal de la convivencia pública y el marco de contraste para dibujar un nuevo rostro de la moralidad moderna" (p. 62).

El inciso sobre el horizonte de la condición humana marca un punto importante en el desarrollo del texto. El autor afirma que comprender a otro distinto es modificar la comprensión de nosotros mismos y de nuestras propias creencias. Nos reafirmamos en unas y nos modificamos en otras debido a que el dar razones que sustenten nuestras

creencias y el juzgar y valorar las razones de los otros en el mundo plural en el que vivimos, modifican nuestra comprensión previa sobre nosotros mismos. La tolerancia del comprender como mecanismo racional y moral de darle al otro un lugar y de ponernos en el lugar del otro propicia un cambio en nuestras creencias propias de una manera reflexiva al cuestionarnos a nosotros mismos y nuestras verdades. Ahora bien, ya lo dice Thiebaut "darle a otro un lugar no equivale a perderlo nosotros, a perdernos" (p. 72), sino más bien significa apertura hacia la comprensión del otro y su reconocimiento.

La tolerancia requiere un límite, lo cual implica el rechazo de cualquier daño que no puede ser tolerado. La tolerancia no puede aceptar en el curso alternativo del mundo la inclusión del daño, de modo tal que no se puede ocultar el daño bajo el tamiz de la diferencia. El daño es daño y no se puede confundir con una opción alternativa. Ahí yace la tolerancia y sus límites que pueden razonarse públicamente para el logro de la convivencia de los diversos y diferentes. El límite de lo tolerable se plasma por la capacidad de hacer públicamente plausible el sistema de razones que hacen que ese comportamiento tenga cabida en el espacio público. Es ahí donde las demandas deben ser defendidas y aceptadas. En este sentido, el reconocimiento en forma de derechos individuales, de libertades de creencia de expresión o asociación son costos de ese aprendizaje. Lo que reclama ser tolerado lo es por la aceptabilidad en cada momento y determinada circunstancia. Lo público se constituye bajo condiciones que protegen esa libertad, dignidad y el ejercicio de la moralidad.

En su problemático recorrido, la tolerancia se ha asemejado a la flacidez de la voluntad, a la debilidad, la falta de criterio, lo cual hace referencia a la renuncia de hacer juicios, a la deserción de reflexionar en conjunción con los demás en ese ámbito público, en ese proceso de argumentar. Todo ese marco de reflexividad es el que puede detener ese daño o destrucción. La tolerancia es una virtud fuerte, exigente (p. 83), es un reclamo por aquellos que exigen la limitación del daño y por ello conduce a la fortaleza de la justicia.

Si la tolerancia y la justicia se postulan como virtudes hermanas es porque se necesitan mutuamente, porque son virtudes relacionales entre sí. La tolerancia es pues, una virtud dinámica que busca cumplirse en términos de justicia (p. 86) y la justicia incluye, para su realización la tolerancia. Para pensar

la justicia en un mundo plural es necesario que haya reconocimiento equitativo y justo de la diversidad. Thiebaut señala que no es extraño entonces que una de las teorías más importantes que versan sobre la justicia se apoye en conceptos como el de tolerancia. Está hablando de John Rawls, cuyo proceder toma como punto de inicio para las sociedades plurales en las cuales es necesario la aceptación y el reconocimiento a partir de la discusión y el acuerdo. Al ser una sociedad plural acepta amplios márgenes de convivencia de los diferentes pero siempre en acompañamiento de una parte de acuerdos. Es el *overlapping consensus*, un acuerdo restringido a ciertas cuestiones, evidentemente no a todas. Aquellas que quedan fuera son las que forman parte de nuestras creencias, de nuestras concepciones de vida, nuestras visiones comprehensivas. En este caso y en ese campo se ubica la tolerancia negativa que se refiere al espacio público acotado. La otra faceta de la tolerancia positiva incorpora en ese espacio de la comprensión y del entendimiento público más elementos de las creencias de los ciudadanos. Aquí es donde se propicia el uso público de la razón y donde se lleva a cabo el debate argumental, plasmándose ahí la comprensión.

Se patentiza y se deriva entonces ese límite ya planteado: no se puede tolerar el daño en general, como tampoco la barbarie en concreto. Asimismo, tampoco podemos aceptar los procesos que nos inducen a ser intolerantes. El acuerdo posible constituye la condición de la justicia y su negación recae en el daño y la barbarie (p. 96). Por ello justicia y tolerancia están imbricadas en el ejercicio razonable de la argumentación pública. Es así entonces que la tolerancia es una virtud de lo público en cuanto muestra la capacidad reflexiva que tenemos los sujetos que estamos actuando en el espacio público.

Ya lo señalábamos: Thiebaut insiste en la condición reflexiva como una responsabilidad que limita el daño y la barbarie. Esto ha sido contemplado con claridad ya desde la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948, donde se patentiza ese rechazo absoluto por los atentados contra la dignidad, un trabajo injusto, no accesibilidad a la educación o cualquier tipo de daño, ya sea en forma patente o de exclusión. Por eso, ese grito del *¡nunca más!* es universal y es una repulsa irrestricta a lo que pueda considerarse como daño. Daño en un sentido universal, pero que se patentiza en lo cultural, en lo social, en lo histórico y concreto. No es algo

desencarnado, separado, sino es lo que se vive en concreto, con el reconocimiento de las particularidades. Por eso, señala nuestro autor: "quien rechace la cualidad universal del rechazo del daño no podrá nunca formular la fuerza de la pertenencia particular" (p. 106).

Las nuevas formas de barbarie que el autor señala se plantean en relación a la aceptación del reconocimiento de las diferencias, en quien rechaza esos daños sólo en teoría, porque en la acción no hace nada frente a la violación constante que él mismo lleva a cabo.

La otra barbarie se ubica en el daño del ámbito público mismo, ya sea en él o en el cosmopolita, ante las guerras o los ecocidios. Por esos daños no se hace posible la racionalidad, se le limita como condición para el repudio de todo daño. Sin embargo, es necesario ver el daño para hacer emerger esa racionalidad, de lo contrario no podrá haber un aprendizaje moral de las virtudes públicas como es la tolerancia.

De esta manera, el texto de Carlos Thiebaut representa una riqueza enorme en torno al tema tan debatido en la actualidad como lo es la tolerancia, y se convierte en lectura imprescindible para aquellos que estamos preocupados sobre cuestiones relacionadas con estas temáticas.

# ÍNDICE